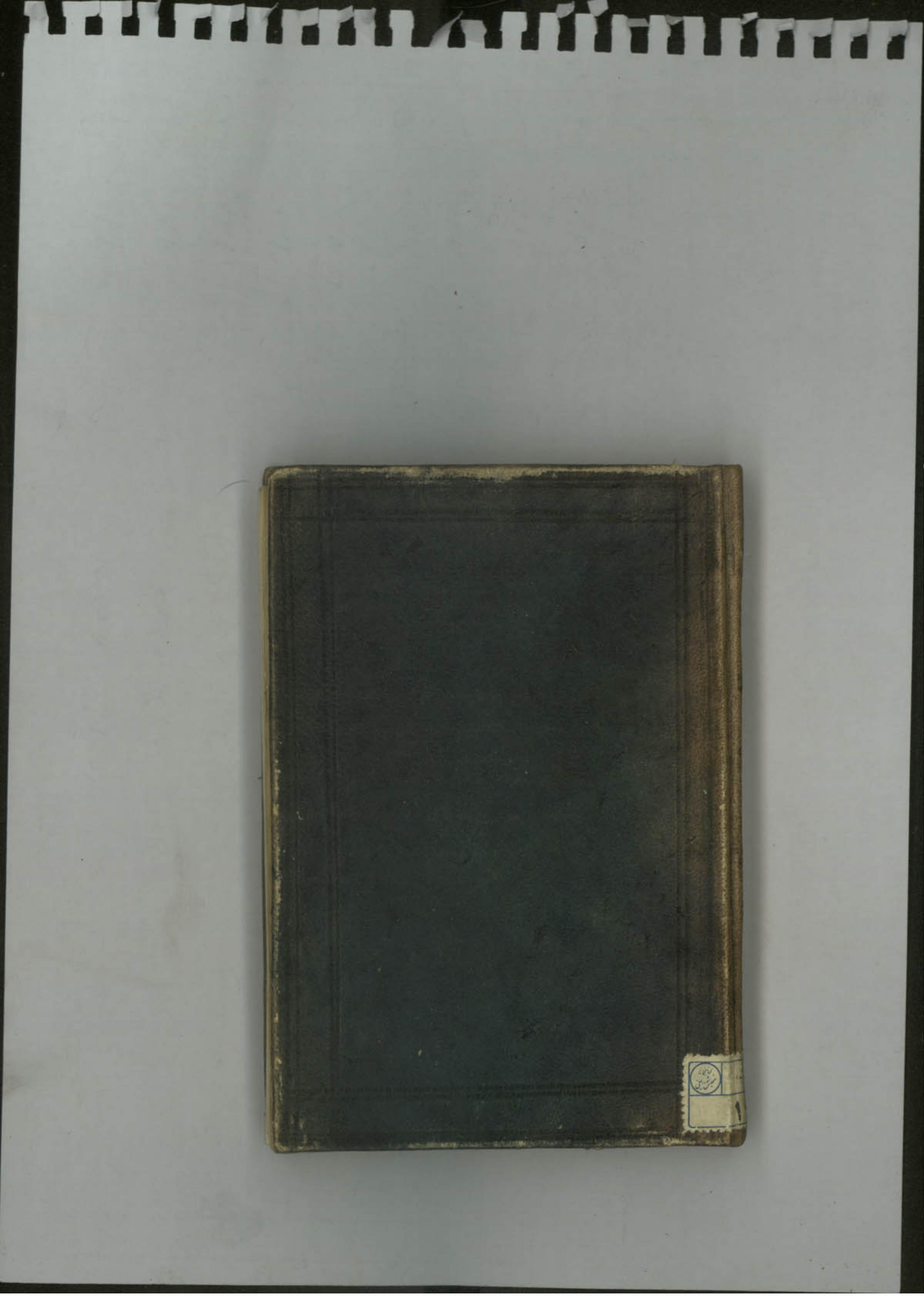
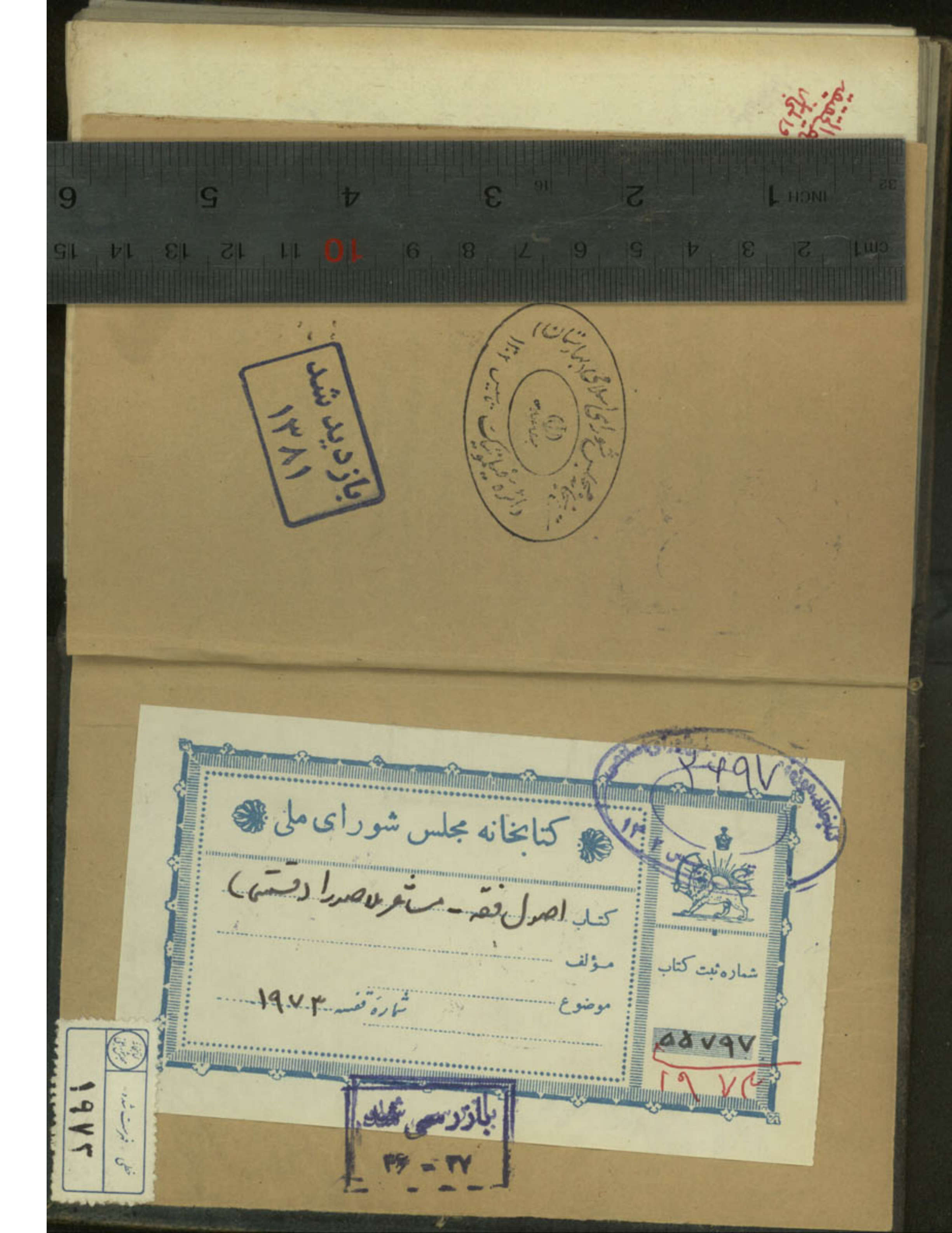




بازدید شد
۱۳۸۱
کتابخانه مجلس شورای ملی
کتاب اصول فقه - مشعر الاصول (دشتی)
مؤلف
موضوع
شماره قفسه ۱۹۷۳
شماره ثبت کتاب
۵۵۷۹۷
بازرسی شد
۳۷ = ۳۶
۱۹۷۳

ا کتابی در اصول فقه و ... ملا صدرا

تعريف الحقيقة والمجاز

بيان ان الحقيقة والمجاز يوجدان في المفرد وفي المركب

الوضع وتخصيص الوضع بالشخصي في التقسيم مع ما فيه من التعسف يقتضي
خروج الافعال والصفات والمثنى والمجموع وغيرها من المفردات
الدالة على معانيها بالهيئة دون المادة فانها باسرها موضوعة
بالنوع دون الشخص وبما نقلناه من ان المجاز موضوع بالوضع النوعي
هو مبني على التفسير المرضي يبطل التعيين كما ذكره بعضهم فلا ينافي الحكم
باختصاصه بالحقيقة المبني على التفسير المعروف كما ستعرفه فان
قيل ان علماء البيان عرفوا الحقيقة بانها الكلمة المستعملة فيما وضع له
وظاهره الاختصاص بالمفرد كما توهم قلنا كلامهم في تعريف الحقيقة
وان اوهم ذلك الا انهم صرحوا في كتب المجاز بالقسمة الى المجاز
في المفرد والمركب وقد اخذوا الكلمة جنسا في تعريف المجاز في
المفرد وعرفوا المجاز في المركب بانه اللفظ المستعمل في غير ما وضع له
باعتبار هيئة التركيب اي فيما شبه بمعناه الاصلي تشبيه التمثيل و
هذا صريح في ان المركب عندهم ينقسم الى الحقيقة والمجاز نعم
فاقتصارهم في كتب الحقيقة على احد القسمين وعدم تعرضهم للمركب
اصلا وان كان غير مناسب الا انه قد اعتذر عن ذلك بان

البحث عن الحقيقة لما لم يكن مقصودا في ذلك الفن لم يتعرضوا فيه
الا لما هو الاصل منها اعني الحقيقة في المفرد على انه يمكن حمل الكلمة على ما يعم
المركب وان كان خلاف الظاهر منها اعتمادا على وجود التفسير
مع وضوح المراد وح فلا اشكال ثم ان الاكثر قيدوا الوضع في
تعريف الحقيقة والمجاز باصطلاح التخاطب لئلا ينتقض
الحدان طردا وعكسا باللفظ المستعمل فيما وضع له في اصطلاح
اخر غير الاصطلاح الذي به التخاطب كالصلوة اذا استعملها
المخاطب بعرف الشرع في الدعاء لمناسبة المعنى الشرعي اعني
الاركان فانه مجاز لكونه مستعملا في غير ما وضع له في الشرع
لعلاقة بينه وبين معناه الشرعي مع انه يصدق عليه تعريف الحقيقة
دون المجاز وقد يدفع ذلك باعتبار قيد الحيثية في الوضع
فان الامور التي تختلف باختلاف الاعتبار يعتبر في تعريفاتها التقييد
بالحيثية وان لم يصرح به لانسياق الذهن اليه خصوصا مع
تعليق الحكم على الوصف كما في هذا المقام ومع اعتبار الحيثية
فلا ريب في اندفاع النقض فان لفظ الصلوة في المثال

المقصود منه

تعريف الحقيقة والمجاز

المثال المفروض وان كان مستعملا فيما وضع له لكن لا من حيث
انه وضع له بل من حيث العلاقة بينه وبين الموضوع له ومن هذا
يعلم ان الاولى حذف القيد الذي اعتبره الاكثر اعني اصطلاح
التخاطب اذ لا حاجة اليه مع امكان التفصي عن الاشكال
بدونه على ان اعتبار الحيثية مما لا محيص عنه في هذا الحد
وان قيد الوضع فيه بما قيدوه به في المشهور اذ قد يصدق على المجاز
الذي له حقيقة انه لفظ مستعمل في الجملة فيما وضع له في اصطلاح
التخاطب ولا يندفع ذلك الا باعتبار قيد الحيثية في الاستعمال
ومتى جاز الاكتفاء به في دفع هذا النقض جاز في النقض
الاول ايضا وظهوره لم يتوقف على التقدير تسليمه للكشف بافادة الاشكال
لنفاد النقض بما استعمل في معناه الحقيقي في ذلك الحال نعم
لو قلنا ان التوصيف بالحقيقة والمجاز يختص بالالفاظ دون
الاوضاع لا يستغنى بذلك عند اعتبار الحيثية لان التغاير بين
الحقيقة والمجاز على هذا انما يكون بالذات دون الاعتبار
لكنه خلاف التحقيق فان الظاهر ان المتصف بهما هو الاوضاع فقيد

الحيثية لا بد منه ثم لا يخفى انه ربما يستعمل اللفظ المشترك في اصطلاح
التخاطب في احد معانيه بل لاجل العلاقة بينه وبين معنى آخر منها
لا لكونه موضوعا له لقصد البلاغة والتجنب عن استعمال العامي
المبتذل ولا ريب في مجازية هذا الاستعمال مع صدق حد
الحقيقة عليه لكونه مستعملا فيما وضع له في اصطلاح التخاطب
فينتقض به الحدان طردا وعكسا ولا يندفع ذلك ايضا بقيد
به الوضع في المشهور بل انما يندفع باعتبار قيد الحيثية في الوضع
ومع اعتبارها يلغو اعتبار قيد المذكور لحصول الاستغناء عنه
بقيد الحيثية فالاصوب الاكتفاء به والغاء ذلك القيد
كما فعله المصنف فان قلت اعتبار قيد الحيثية انما يصح في تعريف
الحقيقة لان الوضع في الحقيقة هو المصحح للاستعمال فيصح ان يستعمل
به واما المجاز فلا يمكن اعتبارها فيه لان المصحح للاستعمال المجازي
ليس عدم الوضع للمعنى بل وجود العلاقة بينه وبين الموضوع له
قلنا ذلك انما يقتضي امتناع الحيثية التعليلية في المجاز دون
التقييدية وليس التعليق فيه على ما يشعر بالعلية كما في الحقيقة

بيان حد المجاز

في الحقيقة على انه يمكن فيه اعتبار الحيثية التعليلية نظرا الى ان عدم
الوضع في الاستعمال الصحيح يلزم لوجود العلاقة وصحة اللازم تقتضي
صحة التعليل بالملزوم فتأمل **قوله** وفي الايضاح لا يخفى ان تعريف
المجاز على هذا يدخل فيه الالفاظ المستعملة في غير معانيها غلطا كقولك
خذ هذا الكتاب مشيرا الى الفرس بل الالفاظ المهملة لو صدرت
الغير المستعملة ايضا لصدق السلب بانتفاء الموضوع وصدق
انتفاء المقيد بانتفاء المطلق وقد يتكلف لاخراجها بان
الكلام في الالفاظ المستعملة على الوجه الصحيح اذ لا يتعلق
بغيرها غرض علمي يعتد به اقول المقصود ههنا بيان الفرق
بين الحقيقة والمجاز دون تحديدهما بالحد الجامع المانع والاولى
الثاني انه لما كان الظاهر من السلب في العرف سلب المحمول
ولذا النفي الوارد في الكلام المقيد توجه الى القيد كان
المفهوم من العبارة ثبوت الوضع مع الاستعمال في غير
الموضوع له والظاهر من الاستعمال ما كان صادرا من قصد
وروية والغلط ليس كذلك لانه قد يصدر الغلط من القصد

والرؤية وذلك اذا اعتقد المتكلم من وضع اللفظ لما استعمله فيه
او مناسبة له لما لانه كفى فيه توهم الوضع بل الظاهر ان
الاستعمال الناشي عن اعتقاد الوضع للمعنى او مناسبته لما استعمل
صحيح داخل في الحقيقة او المجاز وليس معدودا من الغلط نعني
ولذا لا يكفي في الوصف ان استعمال اللفظ على الوجه انه غالط
في استعماله وان قيل انه مخطئ في اعتقاده ولئن قيل انه غالط
فالمراد انه غالط في الاعتقاد دون الاستعمال والفرق
بين الامرين ظاهر وقد ظهر بذلك ان المعتبر في صحة الاستعمال
موافقته للاعتقاد دون الواقع فاذا اعتقد المستعمل وضع
اللفظ لمعنى مثلا واستعمله فيه لاعتقاده انه موضوع له كان
استعماله صحيحا وان لم يكن كذلك في نفس الامر ولو اعتقد
انتفاء الوضع والمناسبة واستعمله فيه مع ذلك لهذا
او غلطا كان فاسدا وان اتفق احدهما في الواقع
فالحقيقة على هذا هي اللفظ المستعمل فيما وضع له باعتقاد
المتكلم والمجاز هو المستعمل في غير ما وضع له في اعتقاده وقيد

في بيان ان المناط في صحة الاستعمال موافقة الاعتقاد دون الواقع

وقيد الاعتقاد وان لم يكن مذكورا في حدها لكنه مفهوم من الحيثية
المعتبرة فيه فان اللفظ المستعمل فيما لا يعتقده المتكلم موضوعا له
ليس مستعملا فيما وضع له من حيث انه موضوع له وان كان
مستعملا فيما وضع له في الواقع وكذا المستعمل فيما يعتقده
موضوعا له ليس مستعملا في غير ما وضع له من حيث انه غير
موضوع له وان كان مستعملا في غير ما وضع له في نفس الامر
وقد تبين عند ذلك وجه آخر للاحتياج الى الحيثية في التعريف
سوى ما تقدم فلا اعلم ان علماء البيان زادوا في
تعريف المجاز قيد الاقتران بالقرينة المانعة عن ارادة
الموضوع له واحترزوا بذلك عن الكناية على القول بانها
مستعملة في غير ما وضع له فانه يجوز فيها ارادة الموضوع
له مع اللازم كارادة طول النجاد في زيد طويل النجاد مع
ارادة طول القامة فالكناية في اصطلاحهم قسم آخر
من اللفظ قسيم للحقيقة والمجاز واما الاصوليون فالكناية
عندهم من اقسام المجاز ولذا اطلقوا تعريف المجاز ولم يقيدوه

تغفل ثم

فيه اشارة الى ان الكناية من اقسام المجاز عند الاصوليين

بالجمع بين الكناية كما فعله علماء البيان فاصطلاح الاصوليين
وارباب البيان في معنى المجاز مختلف والمجاز الاصولي اعم
من المجاز البياني والسر في اختلاف الاصطلاحين اختلاف
المقاصد والاغراض في العلمين فان علم البيان لما كان باحثا
عن الالفاظ من حيث انها طرق مختلفة للتعبير عن المعنى
الواحد وكان عند التعبير عن المعنى بطريق الكناية طريقا
معروفا ممتازا من غيره باقسام واحكام كثيرة كان كمال
حسن الاصطلاح تسمية مستقلا بعينه وتعميم المجاز مع ذلك
يوجب تداخل ابواب الفن وهو غير مستحسن فلذا جعلوه
قسيما للكناية مباينا وزادوا في حده ما يميزه عنها و
اما علم الاصول فانما يبحث فيه عن الالفاظ عن الوجه
الذي يبنى عليه حمل الخطاب الشرعي والمناسب لهذا
الغرض هو البحث عنها من حيث انها تستعمل بالارادة
والتعميم للاجل الموضع او لا تستقل للافادة بل تحتاج الى
القرينة ومرجعه الى البحث عن الحقيقة والمجاز بالمعنى الاعم

فالمجاز الاصولي اعم من المجاز البياني

الاعم من الكناية والمجاز بالمعنى الاخص واما كون اللفظ الكناية
بخصوصها اي المصاحبة بارادة امكان ارادة المعنى فيما لا دخل
له في ذلك الغرض لانه انما يتحقق الارادة دون امكانها
وليس اللفظ المتصف بامكان الارادة حكم مخصوص
يتعلق به نظر الاصولي كما لا يخفى على المطلع بمباحث
الكناية فبحث الاصولي عن خصوص الكناية ليس له وجه
يعتد به نعم لو قلنا ان الكناية ما اريد منه اللازم
والمعنى معه كما ذهب اليه صاحب المفتاح لاتجه البحث عنها
لتحقق الارادة المقتضي لتعلق نظره على هذا القول
لكنه مع شذوذه خلاف التحقيق فان الكناية ربما تطلق
عن المعنى الحقيقي وان كانت جائزة للقطع بصحة قولنا فلان طويل النجاد
وان لم يكن له نجاد قط وقولنا جبان الكلب ومهزول الفصيل
وان لم يكن له كلب ولا فصيل فافهم قول الاصوليين
بامتناع الجمع بين الحقيقة والمجاز واستدلالهم عليه بان المجاز
ملزوم القرينة المانعة من ارادة الحقيقة يدل على انهم

لاصطلاح علماء البيان في تعريف المجاز قلت امتناع الجمع بين الحقيقة
والمجاز ليس مما اتفق عليه علماء الاصول اذ ليس ثبوت الخلاف
في ذلك بينهم ظاهر معروف وقول المجوزين بالجواز احتجاجهم
عليهم بعدم المنافاة بين المعنيين بمقتضى المغايرة بين الاصطلاحين
كما قلنا والظاهر ان الخلاف في المسئلة لفظي مبني على ما ذكرنا
من خلاف الاصطلاح في المجاز وان القائل بالجواز انما اراد
جواز الجمع بين الحقيقة والمجاز بالمعنى الاعم والقائل بالمنع
لا يمنعه ايضا بل انما منع من الجمع بين الحقيقة والمجاز بالمعنى الاخص
المعتبر فيه وجود القرينة المانعة عن الحقيقة والقائل بالجواز
لا يجوز ذلك لان المجاز بالمعنى الاخص قد اخذ في مفهومه
الاقتران بالقرينة المانعة عن الحقيقة وامتناع الجمع بينهما
مع ذلك معلوم بالضرورة فكيف يتصور القول بجوازه من
العارف بالاصطلاح الجاري عليه حال الحكم وحمله على الغفلة
عن الاصطلاح ليس باولى من تباينه على اصطلاح اخر بل
الظاهر هو الثاني خصوصا بعد الالتفات الى ما عرفوا به

به المجاز حيث اسقطوا عنه التقييد بالاقتران المذكور في تعريف
علماء البيان فانه يقتضي ان يكون المجاز باصطلاح الاصوليين
هو المعنى الاعم فيكون الحمل عليه في كلام من جوز الجمع منهم
جاريا على مقتضى اصطلاحهم كما هو اللائق وما قيل من ان المعتبر
في المجاز هو القرينة المانعة عن ارادة الموضوع له بدلا
فلا يستحيل الجمع بينه وبين الحقيقة كما اداه المجوز فليس بشيء اذ
قد عرفت انهم انما قيدوا تعريف المجاز بالقرينة لعقيد
الاقتران احترازا عن الكناية ولو كان المراد منها ما يمنع الارادة
بدلا لم يصح الاحتراز به عنها لان الكناية ايضا يعتبر فيها القرينة
المانعة عن ارادة الموضوع له بدلا عن ارادة اللازم والا لكن
كناية بل حقيقة فالمراد من القرينة المختصة بالمجاز ما يمنع عن
ارادة الموضوع له جمعا لا بدلا وذلك واضح ثم اعلم
ان الوضع المعتبر في الحدين وجودا او عدما هو الوضع التحقيقي كما هو المشهور
وعرفوه بانه تعيين اللفظ للدلالة على معنى بنفسه وارادوا بالتعيين
ما هو اعم من الاختصاص الناشئ من التحقيق فيما صار حقيقة بالغلبة لا انه

الجمع

تعريف الوضع

كان المنقولات والحقائق العرفية فان التعيين فيها ليس من جهة الواضع بل
بالقصد والارادة كما هو المتبادر من اللفظ بل بحسب استعماله في
تلك المعاني على وجه المجاز استعمالا كثيرا يترتب عليه الافادة
من غير قرينة وكانهم نزلوا الاستعمال المذكور منزلة التعيين لكن لما
في قصد الافادة في الجملة وكذا في التسبب لحصول الافادة بالاستقلال
فاطلقوا لفظ التعيين على ما يشملها لو جاسبيل المجاز واراد
بالدلالة معناها الاعم المتحقق في الحقيقة والمجاز وهو كون
اللفظ بحيث يفهم منه المعنى في الجملة واحترزوا بالتقييد بقولهم
بنفسه عن المجاز فانه وان عين الواضع للدلالة على المعنى المجازي
الا ان دلالته عليه ليس بنفس اللفظ بل بواسطة القرينة وقد
يستغنى عن هذا القيد اكتفاء بالدلالة الظاهرة في الاستقلال
مع الاطلاق وذكره تنصيص على ما هو مناط الغرض في هذا
التحديد وهو الفرق بين الحقيقة والمجاز فهو الحق سيما مع شيوع
استعمال الدلالة في المجازات وان كان الدال فيها هو
اللفظ بشرط القرينة دون المجموع واعترض بان اعتبار

الدلالة بنفسه في التعريف يقتضي انتفاء الوضع في اللفظ
المشترك فانه لا يدل على شيء من معانيه الا بالقرينة وكذا
استعماله في الحرف فان دلالته على معناه الافرادي مشروط
بذكر المتعلق ولهذا قالوا الحرف ما دل على معنى في غيره اي معنى
مفهوم بواسطة غيره وهو المتعلق واجيب عن الاول
بان المشترك قد عين للدلالة على كل من معانيه بنفسه وعدم
الدلالة على احدها بعينه لعارض الاشتراك لا ينافي ذلك
لان المقتضي للدلالة بنفسه هو اللفظ الموضوع والاشتراك
من موانع الدلالة وعدم الاثر ليس من جهة المقتضي فان
قيل عدم الاشتراك وان لم يكن من المقتضي لدلالة اللفظ
بنفسه الا انه محقق من الموانع اللازمة التي لا تنفك
عنها اللفظ المشترك اصلا فكيف يتصور من الواضع وضعها
للدلالة بنفسه بامتناع الغاية المذكورة والحاصل ان
غاية فعل الواضع يجب ان يكون امرا ممكنا متوقع الحصول و
دلالة المشترك على احد معانيها بنفسه من دون قرينة ليست

الفرق بين الاشتراك والمجاز

لذلك قلنا لا نسلم ان الاشتراك يخل بالفهم لان اللازم منه توقف
وتوقف المشترك على القرينة لا النقص وذلك ان القرينة في المشترك
انما هو للدفع من جهة الغير لا لحصول الدلالة بواسطتها كما في المجاز فان
المقتضي للدلالة في المشترك نفس اللفظ الموضوع والمزاحمة
العارضة بالاشتراك انما هي مانع الدلالة كما هو شأنه مع وجود
القرينة يندفع المزاحمة المانعة وتظهر الدلالة الثابتة في اللفظ
بالمقتضي الذي اقتضاها وهذا بخلاف المجازات فان قرينته
المعتبرة في نفس الدلالة لا يتحقق اقتضاؤها الا بها ولو سلم الاخلال
بالفهم مع الاشتراك فلا يلزم منه امتناع الغرض المذكور
فانه ليس من الاغراض العائدة الى الاشتراك وضع اللفظ
للمتعدد بل مما يعود الى وضعه للمعنى في الجملة مع قطع النظر عن وضعه
لغيره ولا ترتيب في انتفاء الغرض المذكور بامكان رفع الاشتراك
الاتي عنه وهذا كله مبني على القول بان دلالة اللفظ على المعنى
مشروطة بارادة اللافظ او على ان معنى دلالة اللفظ كونه بحيث
يفهم منه المعنى على انه مراد المتكلم مقصود له وكلاهما خلاف

بيان انفكاك الدلالة عن الارادة

التحقيق فان الدلالة الوضعية انما تتبع وضع الواضع دون
ارادة المستعمل ولذلك ترى ان كثيرا ما توجد الدلالة مع عدم العلم
بالارادة بل مع القطع بانتفائها فان المجازات انما تدل
على معانيها المجازية المقصودة بواسطة دلالتها على معانيها الحقيقية
الغير المقصودة فان الاسد في قولنا رأيت اسدا يرمي لا دل
على معناه الموضوع له وهو الحيوان المفترس وصرفت عن ارادته
قرينة الرمي انتقل الذهن من ذلك الى ان المراد ما يشبهه
ولو ركن في اخص صفاته واظهرها وهو الرجل الشجاع فلفظ
الاسد قد دل على معناه الحقيقي منفكة عن الارادة
فالمجازات باسرها تدل على معانيها التي وضعت لها دلالة وضعية
منفكة عن الارادة وكذا الالفاظ الموضوعة الجارية على
لسان مثل النائم والساهي والغافل فانها تدل ايضا على معانيها
الحقيقية التي وضعت لها مع صدورها ممن لا قصد له ومثلها
الالفاظ التي اختلف فيها الاصطلاح فان اهل كل اصطلاح
انما يفهمون منها المعنى الذي اصطلحوا عليه وان كان المستعمل لها

اهل اصطلاح اخر فان المتشرعة مثلا اذا سمعوا لفظ الصلوة
يتبادر الى اذهانهم المعنى الشرعي الذي هو الاركان المخصوصة ولو كان
المستعمل لها من اهل اللغة فان خصوصية المستعمل وان كانت
صارفة عن المعنى الشرعي الا انها انما تصرف عن الحمل على المتبادر
لا عن اصل الفهم او المتبادر كما لا يخفى على من له ادنى وجدان
وقد تحقق في هذه الالفاظ ايضا انفكاك الفهم عن الارادة و
ايضا فان التضمن والالتزام من الدلالة الوضعية ولا يعقل
فيهما اعتبار الارادة لان التضمن فهم الجزء في ضمن الكل
والالتزام فهم اللازم في ضمن الملزوم فالمعنى المراد ليس الا
المدلول المطابقي اعني الكل والملزوم وكل من الجزء واللازم من
اول اللفظ غير مراد منه واللازم من ذلك ايضا انفكاك
الدلالة الوضعية عن الارادة كما قلنا وبالجملة فاعتبار الارادة
في دلالة اللفظ في غاية السقوط لا سيما على القول بتوقف
الدلالة عليها كما صرح به بعضهم فان ذلك يقتضي انسداد باب
الافادة والاستفادة من طرق الالفاظ لان العلم بارادة

الدلالة

بارادة اللافظ ان لدلالة اللفظ عليه فذلك دور ظاهر و
الا لتعطل الكلام الى ما يدل عليه فانه لكونه لفظا موضوعا يتوقف
دلالته ايضا على الارادة ويلزم من ذلك الدور او التسلسل
في الدلالة والارادة هذا ان اريد توقف الدلالة على العلم
بالارادة وان اريد توقفها على الارادة الواقعية ففيه
لا علاقة بينها وبين دلالة اللفظ الراجعة الى فهم المعنى منه كما لا يخفى
والحق ان الدلالة لا توقف لها على الارادة ولا تعتبر الارادة
في مفهومها ايضا وانها ليست الا فهم المعنى من اللفظ مطلقا سواء علم
كونه مرادا منه منفردا او منضما مع غيره او غير مراد منه اصلا
او لم يعلم ارادته منه ولا انتفائها والحاصل ان الدلالة
شيء والارادة شيء اخر وانهما قد يجتمعان في شيء واحد كما في
مدلول اللفظ مرادا منه ايضا وقد يتحقق الدلالة من غير ارادة
كما عرفته مفصلا وح فالنقض بالمشترك ظاهر الاندفاع
لان اللفظ المشترك يفهم منه جميع معانيه باسرها مع العلم
بوضعه لها ولا يتوقف في دلالته على شيء منها الا القرينة وانما

فيه ان الدلالة لا تتوقف على الارادة

يحتاج اليها في تعيين المراد منه والاحتياج في الارادة لا يستلزم
الاحتياج في الدلالة كما عرفت واجيب عن الثاني بانا
لا نسلم ان دلالة الحرف على معناه مشروط بذكر المتعلق
وقول النحاة الحرف ما دل على معنى في غيره لا يقتضي ذلك
لجواز ان يكون المراد منه ما ذكره بعض المحققين منهم في
بيان ذلك من ان معنى الحرف ما دل على معنى ثابت في لفظ
غيره فان اللام في قولنا الرجل مثلا يدل بنفسه على التعريف
الذي هو في الرجل وهل في قولنا هل قام زيد يدل بنفسه على
الاستفهام الذي في غيره ذلك سلمنا ذلك لكن معنى دلالة
اللفظ بنفسه ان دلالته على المعنى لم يكن بواسطة قرينة مانعة
عن ارادة المعنى الاصلي والحرف كذلك وفيه نظر اما
اولا فلان معنى الحرف كالاستفهام مثلا انما يثبت للمتكلم
ويقوم به ولا معنى لثبوته للجملة لفظها ولا لمعناها الا ايضا و
ان كان له تعلق به في الجملة فان مجرد تعلق المعنى بغيره لا يقتضي
قيامه به واما ثانيا فلان تعلق معنى الحرف بمعنى غيره بمنزلة قيامه

كلام في معنى الحروف

ثابته حقيقة وان كان ممكنا لفظا الا انه مع ما فيه من التعسف
وشدة المخالفة لظاهر اللفظ يقتضي ان يكون لفظ الاستفهام
وغيره من الالفاظ الدالة على المعاني المتعلقة بمعاني غيرها
حروفا وفسادها ظاهر فان قيل المراد من ثبوت معنى
الحرف في لفظ غيره انه انما يفهم بواسطة لفظ الغير وليس
المراد ان معناه ثابت في معنى الغير او متعلق به قلنا هذا بعينه
هو ما ذكره المعترض من ان معنى قول النحاة الحرف ما دل
على معنى في غيره ان دلالته على معناه الافرادي مشروط بذكر
متعلقه فالحمل عليه لا يدفع السؤال المذكور بل انما يقرره و
يؤكده واما ثالثا فلان قول النحاة الحرف لا يستقل
بالمفهومية متفق عليه بلا نزاع ونزاع حتى خرق الاجماع فمعنى عدم استقلاله
بالمفهومية بناء على ما ذكره الاكثرون في وضع الحرف ليس الا
توقفه على ذكر المتعلق في دلالته على معناه الموضوع له فهذا
الكلام مع كونه مبنيا لمعنى قولهم الحرف ما دل على معنى في غيره
يكفي لورود السؤال المبني على عدم الاستقلال وان كان في

سوى الاحتمال وأمّا ثانياً فلان تفسير الدلالة بفهم المعنى
الذي ذكره مع عدم استفادته من اللفظ يستلزم الدور ان
اريد بالمعنى الاصطلاحي المأخوذ فيه المعنى الموضوع كما هو الظاهر
فانه في قوة اخذ الموضوع له في تعريف الوضع والا فلا بدّ
من ان يعين الاصطلاح حتى يحصل ثم ينظر في صحته وفساده
كذا قيل وفيه ان المراد في المعنى الاصطلاحي ما لا يستعمل اللفظ فيه
باعتباره الافهام او في ما يناسبه والتوحيد بهذا الوجه لا يتوقف
على معرفة الوضع قطعا فلا يلزم الدور ولا جهالة المعنى المأخوذ في الحد
ولو قيل المراد من دلالة اللفظ بنفسه ان لا يكون دلالته
على المعنى بواسطة قرينة ما لكنه من غير فالاشكال على اصله ولم يرد
ح الا ما اشير اليه من استفادة المعنى المذكور من العبارة فان
الظاهر ان دلالة اللفظ بنفسه ان اللفظ يستقل في الدلالة على المعنى
وانه لا يتوقف له على اصلا لا على القرينة المذكورة ولا على
غيرها فتخصيصه بالقرينة وحدها من دون قرينة يقتضي فساد
التعريف والتحقيق في الجواب عن الاعتراض المذكور ما ذكره

بيان معاني الحروف

ما ذكره بعض المحققين وهو ان الحرف انما وجب فيه ذكر المتعلق
لنقص المعنى الحرفي وقصوره في نفسه فان الحرف كمن والى
مثلا انما وضع باعتبار معنى عام هو نوع من النسبة كالابتداء
والانتهاء لكل ابتداء وانتهاء معين بخصوصه والنسبة لا تتعين الا
بالمنسوب اليه فما لم يذكر متعلق الحرف لا يتحصل فرد من ذلك
النوع هو مدلول الحرف لا في العقل ولا في الخارج وانما يتحصل
بمتعلقه فيتعقل بتعقله فعدم استقلال الحرف بالمفهومية
انما هو لاحتياجه الى ذكر المتعلق في تحقق المعنى الحرفي في نفسه و
تحصّله في الذهن لا لما قيل من ان الواضع اشترط ذكر المتعلق
في دلالته على معناه الافرادي لان معنى الحرف الكلي هو النسبة
المخصوصة فلا معنى لاشتراط الواضع لان ذكر المتعلق ح ضروري
لا يتعقل معنى الحرف الا به وان كان النسبة بالمطلقة اي بعض
التعبير عنها بلفظ الاسم كالابتداء والانتهاء فقضية انه
على هذا التقدير يكون كلمة من ولفظ الابتداء مثلا موضوعين
لمعنى واحد يعبر عنه بالاسم تارة وبالحرف اخرى وهو ممنوع فافاده

في نفسه للقصور انه لا يكون معنى الحرف معنى مستقلا يصلح لان
يحكم عليه وبه لا يصلح محلا لاشتراط ذكر المتعلق في دلالة الحرف ايضا
لان معنى دلالة اللفظ ليس الا كونه بحيث يفهم المعنى عند
اطلاقه للعلم بوضعه فاذا علم السامع وضع لفظ المعنى لا يفهم
المعنى منه عند اطلاقه بالضرورة وان لم يذكر متعلقه فاشتراط
الدلالة فيه بذكر متعلقه تكليف بعدم الفهم مع حصول سببه
التام وهو محال بل لو فرض امكانه فاي فائدة في هذا الاشتراط
مع امكان الاستغناء عنه كما في دلالة الاسم وما الفرق بين
كلمة من ولفظ الابتداء مع فرض كونهما موضوعين لمعنى واحد
حتى وجب اعتبار هذا الشرط في الاول منهما دون الثاني
وبالجملة القول بان الواضع وضع لفظ الابتداء وكلمة من
لمعنى واحد لكنه شرط في دلالة الثاني ذكر المتعلق دون الاول
مع ظهور الفرق بينهما وعدم ظهور فائدة لهذا الاشتراط
لا يخفى ما فيه من التحكم والتمحل ايضا فان الدليل على الاشتراط
ليس الا التزام الواضع ذكر المتعلق في الاستعمال وهو متحقق

متحقق في الاسماء اللازمة للاضافة فكان الواجب اعتبار
الشرط فيها ايضا وهو مناف لاتحاد حكميهما وما قيل من ان التزام
ذكر المتعلق فيها لتحصيل الغرض من وضعها وهو التوصل بها الى
الموصوف باسماء الاجناس بخلاف الحروف فان
ذكره فيها لتتميم الدلالة لا لتحصيل الغاية فهو تحكم آخر اذ المتحقق
في الموضعين ليس الا الالتزام المذكور واما انه لتتميم الدلالة او
لتحصيل الغاية فهو محتمل في كل منهما والحكم بجعله تتمة للدلالة
وفي الآخر للغاية مع امكان العكس ترجيح بلا مرجح وحاصل
الجواب ان ذكر المتعلق ليس مما اشترطه الواضع في دلالة
الحرف على معناه بل انما حكم العقل بكونه شرطا في حصول المعنى
في نفسه ومعنى قول النحاة الحرف لا يستقل بالمفهومية
ان المعنى الحرفي لنقصانه وكونه امرا نسبيا لا يتعقل الا بالمنسوب
اليه لا يحصل معناه في الذهن الا بذكر متعلقه وكذا معنى
قولهم الحرف ما دل على معنى في غيره وكونه امرا نسبيا لا يتعقل
الا بالمنسوب اليه لا يحصل معناه في الذهن الا بذكر متعلقه

فيه ان قياس الاسماء اللازمة للاضافة والحروف

ولكن معنى قولهم الحرف ما دل على معنى في غيره انه ما دل على معنى حاصل
في غيره اي باعتبار متعلقه لا باعتباره في نفسه وليس معنى
ما ذكروه ان الحرف غير مستقل في دلالته على معناه وانه
لقصوره عن الدلالة بنفسه انما يدل على معناه بواسطة غيره
كيف ولو كان المدار ذلك لكون المجازات باسرها
حروفا فالقصور المانع من الدلالة على معناه بنفسه ولو توقفه
على القرينة فيصدق عليه ايضا انه لا يستقل بالمفهومية
وانه يدل على معنى في غيره كالحرف واستقلاله بالدلالة
بالقياس الى معناه الموضوع له لا يجدي نفعا اذ الكلام
في المجاز من حيث انه مجاز فانه من حيثية يصدق عليه
لو نظر بناء على المعنى المذكور فان قلت عدم استقلال
المعنى الحرفي بناء في نفسه يستلزم عدم استقلال الحرف
في الدلالة على معناه ضرورة ان استقلال الحرف فقد لا نسلم
يستلزم استقلال معناه في نفسه فحمل عدم الاستقلال
في كلامهم على عدم استقلال المعنى في نفسه لا يجدي في دفع

لكانت صح

في دفع الاشكال قلت استقلال اللفظ في الدلالة على المعنى
انما يقتضي استقلال المعنى المدلول من حيث كمال المستقل واستقلاله
عنه فلو كان متعلقه ممتنعا لقصوره في نفسه ولو توقفه على
ذكر المتعلق كان استقلاله الدلالة فيه لاستقلاله والمدلول لا
لقصور الدال فان معنى الاستقلال اللفظي في الدلالة ليس
الا كونه مقتضيا لها وتخلف من المقتضي لمانع لا ينافي
كونه تام الاقتضاء مستقلا فيه نعم لو كان استقلال اللفظ
في الدلالة بمعنى كونه علة تامة لها كان استقلال الدلالة مستلزما
لاستقلال المعنى وليس كذلك وفائدة التعيين مع التوقف
على ذكر المتعلق تعرف ما ليس في جواب النقض بالمشترك هذا
وانما بنينا صحة الجواب المذكور على القول بان الحرف
موضوع بالوضع العام على الخصوصيات النسبية كما اختاره
المتأخرون اذ على القول بانه موضوع للنسبة المطلقة على ما
ذهب اليه القدماء يكون معنى الحرف مستقلا الا انه يقبله
في وجوده وتعقله على ذكر المتعلق فلا يمشي فيه الكلام على عدم

في بيان وضع الحروف

في بيان وضع الحروف

استقلال المعنى في نفسه الا انه الا على ان المستعمل فيه على هذا
القول خصوص النسبة الجزئية وان كان الموضوع له هو النسب
المطلقة كما في الحروف وعلى الضمائر واسماء الاشارة
فانها على طريقة القدماء موضوعة للمعاني الكلية مع ذلك لا تستعمل
الا في جزئيات تلك المعاني فالحروف ايضا لو كانت كذلك
لكانت معانيها التي تستعمل فيها غير مستقلة بانفسها وباقية
على الحال المذكور على هذا القول ايضا وان كان بالقياس
الى المعنى المستعمل فيه وبذلك يندفع اكثر الاشكالات الموردة عليه
وفيه نظر اما اولا فلانه لا يظهر من اصحاب هذا القول
كون الحروف مستعملة في النسب المعينة الجزئية دون المطلقة
بل ظاهر القول بانها موضوعة للنسب المطلقة انها مستعملة
فيها ايضا لان الوضع لا يستعمل فيه اللفظ اصلا خلاف المعهود

بيان وضع المبهمات

من وضع الالفاظ وطريقة الوضع واما ما ذكروا في ذلك في
الضمائر واسماء الاشارة فلمنع اللغة من استعمالها في المعاني الكلية
اذ لا يصح ان يقال انا ويراد به متكلم لا بعينه ولا هذا ويراد به

مشار اليه غير معين وامتناع ارادة المعاني الكلية من الحروف
على تقدير وضعها لها غير بين فلا يصح قياسها على ذلك وايضا
فانهم كثيرا ما يفرقون بين المعاني التي تستعمل فيها الحروف
ويحكمون بان بعضها حقيقة وبعضها مجاز وربما قالوا بالاشتراك
وكثيرا ما يقع النزاع بينهم في كونه مشتركا او حقيقة ومجازا
والكلام في تعيين المعنى الحقيقي والمجازي وعلى تقدير ان يكون اللفظ
مستعملا في النسب الجزئية وكانت المعاني المستعمل فيها الحروف
باسرها مشتركة في المجازية فلا يصح الحكم بالاشتراك و
لا يكون شيء منها معنى حقيقيا لتسقط الخلاف في ذلك من اصله
ولا يصح ترجيح البعض بكون اللفظ حقيقة كما ذكر في كلامهم بان ولا
الترجيح باعتبار كونه فردا من المعنى الحقيقي دون غيره لان
الجزئية احدى علائق المجاز وترجيحها على غيرها من انواع
العلاقات غير معلوم بل الظاهر خلافه ولا يمكنهم
الترجيح بكون علاقة الفردية للموضوع له بسيطة لا تركيب فيها
بخلاف غيرها فانها مركبة منها ومن غيرها لانه انما يعتبر

ذلك لو اعتبرنا العلاقة هناك باعتبار كون المعنى فردا من
ذي العلاقة وليس بلازم للقطع باعتباره مناسبا للمعنى
الحقيقي ابتداء نعم يمكن ان يقال ان وضع الحروف للنسب
المطلق ليستعمل في جزئياتها ولذا استعمالها في تلك بمنزلة
وضعها لها في وجوب الحمل عليها عند الاطلاق فيكون
نسبة غيرها اليها كنسبة المجاز الى الحقيقة فتأمل واما ثانيا
فلانهم صرحوا بان ذكر المتعلق في الحروف مما اشترطه الواضع
في دلالته على معناه ولو كان معنى عدم الاستقلال الحرف
بالمفهومية لكون المراد منه بانضمام غيره مستقلا بنفسه كان
ذكر المتعلق ضروريا وكان اشتراط الواضع منه ضايعا لان
استعمال الحروف في المعاني الجزئية وعلى هذا التقدير
اشتراط المتعلق في الحقيقة يرجع الى اشتراط القرينة في المجاز
ولا محذور فيه لانا نقول القرينة هنا لما لم يكن امرا زائدا
على المتعلق الذي يجب ذكره بالضرورة كان اشتراط القرينة
امرا يعلم من قاعدة الوضع وحجر الواضع من المجاز مطلقا

مطلقا من دون قرينة فالتعرض لهذا الشرط في خصوص الحروف
ليس له وجه يعتد به ومما يرد على تعريف الوضع ان الالفاظ
الموضوعة بالوضع العام للمعاني الاسمية الجزئية كالمضمرات
واسماء الاشارة والموصولات لا دلالة لها على شيء من تلك
المعاني الا بالقرينة فلا يتحقق فيها الوضع بمعنى تعين اللفظ
للدلالة بنفسه وليس هذا من قبيل المشترك حتى يكون احتياجه
الى القرينة في الارادة دون الدلالة على ما سبق تحقيقه فان
المقتضي لتعدد المعاني في المشترك هو علم السامع بوضعه لكل منها
على وجه التفصيل والتعيين وهو غير حاصل في هذه الالفاظ
فان المعاني الجزئية الموضوع لها لعدم انحصارها لا يمكن العلم بها
الا من حيث انها افراد المفهوم الكلي صادق عليها والعلم بالوضع
لها والتحقيق المذكور في الحروف لا يجري في هذه الالفاظ لابتنائه
على عدم استقلال المعنى بنفسه ومعاني الالفاظ المذكورة
معان اسمية مستقلة بنفسها كما اشرنا اليه ويمكن الجواب
عن هذا الايراد بوجهين احدهما ان المراد من الدلالة ما هو

اعلم ان الدلالة التفصيلية والاجمالية والنقض انما هو الدلالة التفصيلية
واما الاجمالية فهي متحققة للقطع بان السامع يتعقل من لفظ هذا
مثلا ان المراد احد افراد المشار اليه القريب وان المراد
ليس من تلك الافراد فاراد المشار اليه القريب بانه مفهوم
من اللفظ مدلول عليها به لكن لا على وجه التفصيل كما في المشترك
بل على وجه اجمالي مشترك بين الجميع فالفرق بينه وبين المشترك ليس
في اصل الدلالة بل في كيفيتها حيث ان الدلالة في المشترك
تفصيلية وهنا اجمالية بخلاف المجاز فان الفرق بينه وبين هذا
القسم في اصل الدلالة كما في المشترك اذ لا دلالة للمجاز على
المعنى المجازي اصلا لا تفصيلا ولا اجمالا وثانيا نظير ما سبق
في الجواب الاول من النقض بالمشترك وهو ان عدم الدلالة
في هذه الالفاظ لوجود المانع من الدلالة اعني مزاحمة الغير لا لعدم
المقتضي فان الوضع لكل واحد من المعاني الغير المحصورة يقتضي
دلالة اللفظ عليه لولا وجود المانع اعني وضعه لغيره فعدم دلالة
اللفظ عليه لوضعه لغيره لا لعدم وضعه والفرق بينهما جلي [illegible]

معنى الوضع

واعلم ان ما ذكرناه في تفسير الوضع هو المشهور بين العلماء وعليه
جرى اصطلاحهم اي المعروف في مؤلفات العلوم وقد يطلق
الوضع في كلامهم على تعيين اللفظ للدلالة على المعنى مطلقا فيتناول
المعنى بقسميه الحقيقة والمجاز فان الواضع لما اذن في استعمال
الالفاظ الموضوعة فيما يناسب معانيها التي وضعت لها
بشرط القرينة وعينها للدلالة على تلك المعاني المناسبة لمعانيها
غاية الامر انه لم يلتفت في الوضع والتعيين الى اشخاص اللفظ
وجزئياته بل اعطى كليا يستفاد منه حكم تلك الاشخاص الجزئيات
وهو ان كل ما وضعته لمعنى فلكم ان تستعملوا فيما يناسبه و
هذا معنى ما اشتهر من ان المجاز موضوع بنوع وضع ومن ادعى
انه موضوع بالوضع الشخصي فقد بنى ذلك على القول بوجوب
نقل الاحاد في المجاز فان استعمال الواضع رخصة كلية
في خصوص المجاز الذي نقل عنه ومن انكر الوضع في المجاز
مطلقا فقد نظر الى الوضع بالمعنى المشهور وانه لا وضع بذلك المعنى
في المجاز لا شخصيا ولا نوعيا فالنزاع في ان المجاز موضوع او

ليس بموضوع الا انه وقع الخلاف في ان اللفظ بخلاف الرابع
في انه موضوع بوضع نوعي او شخصي فان منشأ الخلاف فيه هو
معنوي وهو الخلاف في وجوب نقل الآحاد وعدمه فمن اوجب
النقل حكم بالوضع الشخصي ومن قال بالنوعي ومن جعل الخلاف
في وضع المجاز معنويا باستنادٍ الى الخلاف في وجوب النقل فقد
سهى سهوا بينا اذ النقل انما يستلزم الاستعمال دون
الوضع والحاصل ان للوضع معنيين عام وخاص
والعام يعم الحقيقة والمجاز والخاص يختص بالحقيقة والاشهر
المتعين والاظهر عند الاطلاق هو الخاص فمن نظر
الى تبادره وشهرته كالمصنف وغيره اطلق الوضع في حدي
الحقيقة والمجاز ولم يقيده بشيء اكتفاء بالاشتهار و
التبادر مع وضوح القرينة الصارفة عن ارادة العام
فيهما ومن نظر الى اشتراك الوضع في الجملة بين الحقيقة و
المجاز ولم يكتف الا بالتصريح في الحدود قيد الوضع بأن يخرج
المجاز كما صنع ابن الحاجب حيث عرف الحقيقة بانها اللفظ

اللفظ المستعمل في وضع اول والمجاز بانه اللفظ المستعمل في غير
وضع اول فانه اراد بالاول الوضع والابتداء او الذي لوحظ
فيه وضع سابق واحترز به عن الوضع المتحقق في المجاز فان
وضع الحقيقة ملحوظ في وضعه وكلا الاعتبارين حسن والامر
في ذلك هين وحيث انتهى الكلام الى هذا المقام
فالحري ان نشير الى اقسام الوضع الجارية على السنة القوم
المتكررة في استعمالاتهم فان ذلك مما يزيد الطالب
بصيرة في المطالب فاعلم ان الوضع باعتبار
الواضع والموضوع له والوضع اي المعنى الذي يتصوره الواضع
حال الوضع له اقسام اما باعتبار الواضع فينقسم الى الوضع
الشرعي واللغوي والعرفي العام والخاص وسيجي تحقيق ذلك
عند تعرض المصنف له واما باعتبار الموضوع فينقسم الى
الوضع الشخصي والنوعي وذلك لان الواضع لنسبة بينه
وبين الموضوع له والنسبة لا تتعقل الا بتعقل طرفيها
فالواضع اما ان يتصور لفظا مشخصا بعينه كالانسان

في بيان اقسام الوضع

في بيان اقسام الوضع

ينقسم صح

بيان اقسام الوضع

وزيد ثم يضع ذلك المعين لمعناه او لوحظ اللفظ بمقوله
على افراده من الالفاظ كهيئة المشتق والمركب فيضع تلك
النوع اذ كان فرد من افراده للمعنى ففي الاول كان الوضع
شخصيا لتشخص الموضوع فيه لوحا او متصورا بوجه
لا بتشخصه فاللفظ في الوضع الشخصي هو الموضوع له بعينه و
النوعي فان الموضوع فيه النوع كان كذلك ايضا والا
كان النوع المتصور عنوانا للموضوع ومرآة له اذ الموضوع
على هذا جزئيات النوع واشخاصه المعينه ولما امتنع تصور
تلك الجزئيات مفصلة لعدم انضباطها وانحصارها
جعل تصور النوع واسطة في تصورها على وجه الاجمال ليتأتى
بذلك وضعها لمعانيها فان الوضع ممتنع بدون تصور
الموضوع ومتى تعذر التفصيلي تعين الاجمالي وهذا هو
الظاهر والظاهر من كلامهم ايضا ان المستعمل في الوضع
النوعي ليس الا افراده النوعية وجزئياته المشخصة فلو
كان الموضوع هو النوع كهيئة الفاعل والمفعول كان

كان المستعمل افراد الموضوع وجزئياته دون الموضوع نفسه
وهذا الاستعمال ليس بحقيقة ولا مجاز اما الاول فظاهر و
اما الثاني فلان المجاز هو استعمال اللفظ في غير ما وضع له
للمناسبة بينه وبين الموضوع له وهذا الاستعمال انما هو
استعمال اللفظ لغير الموضوع فيما وضع له لفظ آخر للمناسبة
بينه وبين المستعمل له بعكس المجاز فان التجوز من الظاهر في
المجاز من جهة المعنى وفي هذا الاستعمال من جهة اللفظ والعلاقة
المعتبرة في المجاز بين المعنيين المستعمل فيه والموضوع له و
في الاستعمال المذكور بين اللفظين المستعمل فيه والموضوع
والواسطة بين الحقيقة والمجاز في الاستعمال الصحيح ليس
معهودة في استعمالات العرب ولا منصوصة في كلام
ائمة الادب كيف وقد صرحوا بان الاستعمال الصحيح منحصر
في الحقيقة والمجاز فان قيل لا نسلم ان هذا الاستعمال
ليس بمجاز قولكم المجاز هو استعمال اللفظ الموضوع في غير
ما وضع له للعلاقة بينه وبين الموضوع له قلنا مسلم ان المجاز

على ما صرح به من ان اللفظ المستعمل فيما لم يوضع له لاجل العلاقة
ولا تقييد بذلك اللفظ بكونه موضوعا ولا العلاقة بكونها
بين المعنيين فيما دل الحد استعمال اللفظ الغير الموضوع
للعلاقة بينه وبين الموضوع فيكون قلنا تقييد اللفظ
والعلاقة بما ذكرناه لا بد منه من كلام القوم فانهم صرحوا
بان دلالة المجاز من قسم الدلالة الوضعية وعرفوا الشرط
فيه بانها الاتصال بين المستعمل فيه والموضوع له فلا ريب
من له ادنى دربة في مباحث الالفاظ يذكر علائق المجاز و
الفرق بينه وبين الكناية في هذا الفن وعلم البيان في
ان العلاقة المعتبرة في المجاز هي العلاقة بين المعنيين دون
اللفظين لنفسه ولو كانت المناسبة اللفظية كافية
في صحة التجوز لزم صحة استعمال كل من اللفظين المتشاكلين
بل المتقاربين في معنى الاخر لعلاقة المشابهة وكذا كل
لفظين احدهما جزء الاخر لعلاقة الكل والجزء وبطلانه
ضروري واعتبار الكلية والجزئية بخصوصهما من بين العلاقة

بيان وضع المجازي

العلاقة تحكم على ان الاستعمال المذكور لو كان صحيحا لكان
اما مجازا او شيئا يقرب من المجاز ان جوزنا الواسطة بين الحقيقة
والمجاز واياما كان فلا ريب في خلاف الظاهر فالاصل
الزام المخالفة في حسب الموضوعات بالوضع النوعي بين
المشتقات والمركبات وغيرها مما الا كثر خروج عن
الاضافات مخالف للاتفاق على ثبوت الحقيقة لتلك
الالفاظ باسرها ولقائل ان يقول ان ذلك كله انما يلزم
لو كان المستعمل افراد النوع وجزئياته وهو ممنوع اذ من الجائز
ان يكون المستعمل هو النوع الموضوع بنفسه وذلك لان
الاستعمال ليس الا ايراد اللفظ الدال او التلفظ به بقصد
الدلالة وهذا يتحقق في النوع كما يتحقق في الشخص غاية الامر
ان حصوله في النوع موقوف على تشخصه في الخارج وذلك
لا يقتضي ان يكون المستعمل هو الشخص للفرق الظاهر بين
توقف الاستعمال على الشخص واعتباره في المستعمل نفسه
ومع لا يكون الاستعمال على وجه الحقيقة فيندفع الاشكال

وضع المشتقات

في ذلك كما ترى وجوابه ان المستعمل في الوضع النوعي هو
النوع المتشخص بالمادة كالضارب لا مطلق النوع اعني هيئة
الفاعل مع قطع النظر عن تقييدها بمادة من المواد فلعلها
توجد الكلي الطبيعي في الخارج وذلك لان المفهوم من
ضارب مثلا هو الذات المتصفة بالمبدأ المخصوص
اعني الضرب وهو مدلوله المطابقي الذي وضع له اللفظ
فان كانت الهيئة الخاصة المقيدة بمبدأ الضرب موضوعة
للدلالة على الذات المتصفة بذلك المبدأ بعينه
فلا اشكال في استفادة المعنى المذكور من اللفظ بطريق
الوضع وان لم يتحقق وضع في الهيئة المخصوصة بل الموضوع
هو الهيئة الكلية فلا يمكن استفادة المعنى منه كذلك
لان الهيئة الكلية لم توضع للدلالة على الذات المتصفة
بمبدأ الضرب بل وضعت اما للدلالة على ذات ما
ثبت له المبدأ في الجملة ومع كان المستفاد من ضارب
هذا المعنى ومعنى الضرب المستفاد من المادة ومن المعلوم

المعلوم ان معنى ضارب مغاير لمجموع المعنيين المذكورين او
للدلالة على ذات ما ثبت له المبدأ والمقترن بخصوصه
وعلى هذا كان المعنى متحصلا لكن لا من طريق الوضع بل
بتوسط المقدمتين احديهما ان صيغة فاعل يدل على
ثبوت المبدأ الخاصة المقترن بها والثاني ان ذلك
المبدأ المخصوص هو الضرب فالعلم بان الضارب ذات
ثبت له الضرب موقوف على العلم بهاتين المقدمتين
وبدونهما لا يحصل العلم بذلك فلا يكون المعنى الذي يحصل
مدلولا مطابقيا للفظ بل من لوازم المدلول اذ الانتقال
الى المدلول لا يتوقف الى الواسطة ولا يحتاج الا الى العلم
بالوضع وحيث المعنى يستفاد من اللفظ ويفهم بانه
بدون توسط الامر الدال على ما يشهد به الوجدان وجب
القول بان المستعمل هو الهيئة المخصوصة من حيث اقترانها
بالمادة وان استعمالها بطريق الحقيقة لكونها موضوعة
لذات ثبت له تلك المادة بعينها كما هو المطلوب

ويؤيد ما ذكرناه قولهم المجاز موضوع بالوضع النوعي اذ المراد منه
وضع المجازات المتصورة لو اسقط النوع اي نوع المجاز
وليس المراد وضع النوع نفسه للقطع بانه لم يوضع
لشيء بقي ههنا شيء وهو ان الموضوع بالوضع
الشخصي كالانسان وزيد مثلا ليس واحدا شخصيا و
لا جزئيا حقيقيا بل هو متعدد بتعدد استعمالات متكثرة
بتكثر الاستعمالات فاذا وضعه الواضع وجب
ان يتصوره بعنوان كلي صادق على جميع تلك الالفاظ
المتشخصة في الاستعمالات فلا يكون فيه شخصيا
بل يكون نوعيا غايته الامر ان التمايز بين افراد النوع
في هذا القسم باعتبار الامور الخارجية كاختلاف
المستعمل والزمان بخلاف الموضوع بالوضع النوعي فان
التمايز بين افراده راجع الى اجزاء اللفظ فانه اما ان
يكون لاجل المادة والهيئة معا كما في اكثر المجازات
او في المادة دون الهيئة كما في المشتق والمركب ولعلهم

ولعلهم ارادوا بالوضع الشخصي هذا المعنى اعني وضع ما
لا يختلف اختلافا راجعا الى اجزاء اللفظ كالاختلاف
في المادة والهيئة وان لم يكن جزئيا حقيقيا وبالوضع
النوعي ما يقابل هذا المعنى بل هذا المعنى اعني ما يختلف
اختلافا بحسب اللفظ اما من جهة المادة وحدها او
باعتبارها مع الهيئة لكن عبارة القوم قاصرة عن
افادة هذا المعنى بل صريحة في خلافه والامر في
ذلك هين بعد وضوح المقصود وانت خبير بان الاحتمالين
المذكورين في الوضع يأتيان في هذا القسم ايضا
فان الواضع زيد مثلا اي الحروف المخصصة وبالهيئة
من الهيئة فاما ان يضع الواضع اللفظ الكلي المتصور ا
او كل فرد من افراده المتشخصة بالاستعمال ولا حرج في
شيء من الاعتبارين ههنا وان تعين الثاني منهما
ثمة فتدبر واما باعتبار الموضوع له والوضع فينقسم
الوضع الى الوضع الخاص والعام اما مع العموم الموضوع له

بيان تقسيم الوضع

تقسيم اللفظ باعتبار الموضوع له والوضع

او خصوصه وذلك لان المعنى المتصور حال الوضع يسمى
في الاصطلاح وضعا وهو اما ان يكون معنى خاصا
اي جزئيا حقيقيا او عاما اي كليا مقولا على الكثيرين
الجزئيات وعلى التقديرين فاما ان يعين بازائه ذلك
المعنى بعينه فيتحد العنوان مع الموضوع له او بازائه معنى
اخر متعلق لا بوجه اسطه اخص منه او اعم فلا يكون العنوان
موضوعا له بل آلة لتصور الموضوع له فالاحتمالات

بيان اقسام الوضع

المتصورة اربعة والمتحقق منها ثلاث الاول
ان يكون كل من الوضع والموضوع له خاصا وهو متحقق
مسلم لا خفاء فيه فان الاعلام الشخصية كلها من هذا
القبيل الثاني ان يكون كل منهما عاما وهذا كالاول
لا لبس فيه ومنه وضع اسماء الاجناس والاعلام الجنسية و
النكرات والمشتقات بل جميع الالفاظ بالوضع النوعي
الثالث ان يكون الوضع عاما والموضوع له خاصا وقد
وقع الخلاف فيه بين الائمة العربية والاصولية فالقدماء منهم

بيان وضع عام وموضوع له خاص

منهم لم يثبتوه اصلا وقال اكثر المتأخرين بثبوته وادعوا
ذلك في جميع المبهمات والحروف والافعال الناقصة و
كذا التامة في القياس لما اعتبر فيها من النسبة الى الفاعل
فضابطه كل ما استعمل في امر عين مخصوص لامر مشترك لم يستعمل
ذلك اللفظ هذا اصلا عندهم موضوع باعتبار تصور ما صار
اليه المفهوم الذكر لكل فرد من افراده ولذا اخذ دلالة مع مسألة
موضوعة باعتبار الابتداء والانتهاء والاستعلاء الكلي
ابتداء وانتهاء واستعلاء معين كخصوصه والافعال التامة
موضوعة باعتبار نسبة لتصور الحدث الى الفاعل الكلي
نسبة للحدث اليه فالوضع في جميع ذلك عندهم عام
لعموم المتصور المعتبر فيه والموضوع له خاص لكونه افراده
الجزئية الخاصة والقدماء زعموا ان الموضوع له في ذلك
كله ايضا عام وهو المعنى الكلي الذي تصوره الواضع لوضع هذه
الالفاظ بازائها عندهم فيتحد الثاني اعني ما كان الوضع
والموضوع له فيه عامين وما ذهبوا اليه فاسد من وجوه الاول

رد كلام القدماء

انها لو كانت موضوعة لتلك المعاني الكلية لصح استعمالها فيها
لوجود اقوى سببي الصحة من الوضع والعلاقة مجازا الا انه انما
يراد به لا مفهوم بعينه وهذا اراد به فرد ما لا الماهية
والكذا الذي يراد به شيء ما بعينه لصلته والتالي باطل فانا
نقطع بالضرورة بعدم صحة الاستعمالات المذكورة
لا يقال هذا مشترك الورود لانها لو كانت موضوعة
للجزئيات كما اختاره المتأخرون لصح استعمالها في
المفهومات الكلية لوجود العلاقة المصححة للاستعمال اعني
العلاقة الكلية والجزئية وكفى الوضع اقوى السببين
لا يبقى احدهما للاخر وبه يتم القلب لان امتناع استعمالها
مجازا على تقدير تسليمه لا محذور فيه اصلا اذ التخلف عن
العلاقة جائز بلا وقوع كرهم بامتناع كلية الطويل في غير
الانسان مع المشابهة وشبكة للصيد مع المجاورة
وابن للاب واب للابن مع السببية والتخلف عن الوضع
ليس كذلك ولذا وجب اطراد الحقيقة ولم يجب فيه النقل

تحقيق كلام القدماء

نقل الاحاد بالاتفاق بخلاف المجاز فانه قد لا يطرد مع
وجود العلاقة والخلاف في وجوب نقل الاحاد فيه مشهور
فان قيل كل من الوضع والعلاقة مصحح للاستعمال فاما
ان يكونا سببين فلا يجوز التخلف عن كل منهما او بعضيين
فيجوز التخلف عنهما فما الوجه في جواز التخلف عن العلاقة
دون الوضع قلنا الوجه في ذلك ان العلاقة بنفسها
لا يقتضي صحة الاستعمال كيف وصحة الاستعمال من مطالب
الوضعية واللغة لا يثبت بالترجيح بل انما يقتضي الصحة
لحصول الاذن من الواضع بما يقتضيه اللغة وتتبع الاستعمالات
الواردة ومن المعلوم ان استفادة الاذن من التتبع و
الاستقراء مع ظهور المنع للعلاقة اثر في صحة الاستعمالات
اصلا فيتخلف الاستعمال عنها وهذا بخلاف الوضع فان
وضع اللفظ للمعنى متضمن الاذن في الاستعمال والمنع عنه
مع ذلك غير معقول فلذلك امتنع التخلف عنه والحاصل
ان المصحح للاستعمال ليس الا الاذن الواضع وانما كان

الوضع والعلاقة مصححين لدلالتهما على الاذن الذي هو مناط
الصحة ولا كان الاذن مع العلاقة كليا في الوضع جاز
تخلف الصحة عن العلاقة لجواز تخلف الاذن ولم يجب
التخلف عن الوضع لامتناع تخلفه عنه ولا يذهب عليك
ان صحة الاستعمال في الموضوع له لا يستلزم الحقيقة لان
التعيين فيها كما عرفت تحقق الاستعمال فالحكم بامتناع تخلف
الصحة عن الوضع لا ينافي ما اختاره المحققين من ان المجاز
لا يستلزم الحقيقة اذ مقتضى ذلك جواز تخلف الاستعمال
دون الصحة فان قلت قد يوضع اللفظ لمعنى ولا يصح الاستعمال
فيه كما في لفظ الرحمن والافعال المنسلخة عن الزمان قلت
الامتناع في ذلك المنع الشرعي او الوضعي والكلام لعارض للمانع
الصحة نظرا الى الوضع الاصلي كما هو المطلوب فان قيل
جوزتم ان يكون المنع في محل النزاع للاضطرار كما في الامثلة
المذكورة قلنا تعين اللفظ عند وضعه الاصلي خلاف
الاصل وانما ارتكبوا في تلك الامثلة محافظة على قواعد

بيان مجاز بلا حقيقة

على قواعد الظرف والاشتقاق ولا داعي للخروج عن الاصل
في محل النزاع فالقول به فيه مع بعده تحكم محض لتصحيح
المذهب على انا نقطع بان الواضع لم يضع لفظ انا وهذا
ليستعمل ويطلق المتكلم ولم يرد اليه ولذا البواقي وهذا معلوم
لمن عرف اللغة وقد اعترف القائلون بعموم الموضوع له
بانهم صرحوا بان الواضع وضع تلك الالفاظ للمفهومات الكلية
لا للاستعمال فيها بل للاستعمال في افرادها لا يقال هذه الالفاظ
وضعت للمعنى الكلية واستعملت فيها مع قيد الخصوصيات
من القرائن لانا نقطع بان قصد المستعمل في مثل انا وانت
وهذا ليس الا الاشخاص الجزئية وان ليس المقصود من
تلك الالفاظ بيان الكلية اصلا وان كانت مفهومة
ضمنا وتبعا كيف ولو جاز ارادة المعنى الكلية منها في
ضمن الجزئيات لجاز ارادتها منها مطلقا اذ الخصوصية
على ذلك التقدير انما كانت مفهومة من القرائن الخارجية
فيمكن فرض انتفائها قطعا واحتمال اشتراط الواضع في صحة

الاستعمال ووجود القرائن المخصصة فتلك المعاني جدا بل مقطوع
بفساده الثاني انه لو صح ما ذكره لكانت الضمائر
واسماء الاشارة والموصولات وغيرها مما علم انه لم يستعمل
في المفهوم الكلي اصلا مجازات لا حقائق لها ولا يخفى ما فيه
فان ذلك بان تلك الالفاظ على كثرتها مصروفة عن ظاهرها
غير مستعملة في معانيها الاصلية قط بعيد جدا ولو كانت
كذلك لما اختلف ائمة اللغة في عدم استلزام المجاز
للحقيقة ولا احتاج الى القول بالاستلزام الا ان يتمسك في ذلك
بالمركبات الغير المستعملة كقولهم قامت الحرب وشابت
لمة الليل او بمثله نادرة لا يجدي فيما نحن فيه من المفردات مثل
كلفظ الرحمن والافعال المنسلخة عن الزمان فان في العدول
عن التمسك بتلك الالفاظ مع كثرتها ووضوح الاستناد اليها
على القول المذكور اعترافا ظاهرا بفساده وذلك القول كما
لا يخفى الثالث ان تلك الالفاظ لو كانت موضوعة
للمعاني الكلية لكان المفهوم منها اولا وبالذات تلك

رد كلام القوشجي

تلك المعاني لان العلم بالوضع سبب في فهم المعنى من اللفظ و
لو كانت المعاني الجزئية معاني مجازية لم يسبق الانتقال الى
المعاني الاصلية مع وجود القرينة الصارفة عن ارادتها
كما هو شان المجاز والتالي باطل بالضرورة فانه كثيرا ما نفهم
الشخص المشار اليه بعينه من لفظ هذا مثلا مع عدم حضور
مفهوم المشار اليه بالبال اصلا وذلك لا يخفى الرابع
ان ما ذكره لو صح لزم اتحاد معنى الحروف والاسماء فان
من والى وعلى على هذا التقدير موضوعة لمعنى الابتداء و
الانتهاء والاستعلاء التي هي معاني الاسماء وكذا يلزم اتحاد
معاني الافعال باعتبار اشتمالها على النسبة لا تتميز عنها
من الاسماء وفساده ظاهر فان معنى الاسم مستقل
بالمفهومية يصلح لان يحكم عليه وبه بخلاف معنى الحرف
وكذا النسبة المعتبرة في مفهوم الفعل قال صاحب
المفتاح لو كانت ابتداء الغاية وانتهاء الغاية والغرض
معاني من والى وكي مع ان الابتداء والانتهاء و

والغرض سهل لكانت شهادة لان الكلمة انما سميت
بها لمعنى الكلية لانها هي متعلقات معانيها اي افرادها
هذه الحروف معاني رجعت الى هذه بنوع استلزام
الخامس انهم صرحوا بان الحروف والضماير والموصولات
واسماء الاشارة وغيرها من الالفاظ التي وقع فيها
النزاع لها معان حقيقية ومعان مجازية وكثيرا ما نراهم
يصرحون بوجوب الحمل على بعض المعاني لكون اللفظ
حقيقة فيه دون غيره وانما يستقيم لو كانت الالفاظ
موضوعة للمعاني الجزئية اذ على تقدير كونها موضوعة
للمعاني الكلية يلزم مجازيتها كلما استعملت فيها تلك الالفاظ
فلا يصح التفصيل ولا الترجيح كما يستفاد الاشارة اليه
ثم ان منشأ القول بعموم الموضوع في تلك الالفاظ
يقتضي بعد كونها موضوعة للمعاني الجزئية المحضة
لان الواضع اذا تصور معنى عاما حال الوضع فلا يخلو اما
ان يكون بازائه وذلك المفهوم العام فيكون الموضوع

الموضوع له ايضا عاما او بازاء افراده الجزئية الخاصة
فيكون خاصا ولا واسطة بين الامرين بالضرورة فاذا
بطل الاول منهما تعين الثاني وهو المطلوب وتحقيق
القائلين بعموم الموضوع له امور الاول نص
اهل اللغة فانهم صرحوا بان هذا للمشار اليه وانا للمتكلم
وانت للمخاطب ومن للابتداء والى للانتهاء وفي للظرفية
وكي للغرض الى غير ذلك مما لا يحصى ولا ريب ان
تلك المعاني مفهومات كلية فالثاني انه لو كانت
الالفاظ المذكورة موضوعة للمعاني الجزئية لكانت
متكثرة المعنى قطعا والتالي باطل لانهم حصروا المتكثر في
المشترك والحقيقة والمجاز والمنقول والمرتجل وهذا
خارج عن الاقسام الاربعة اما عن غير المشترك فظاهر
واما خروجه عنه فلان المشترك بازاء معان متعددة
والوضع في هذا واحد الثالث لو كانت الجزئيات
الغير المحصورة موضوعا لها وجب انحصار ما لا يتناهى

وجه القائلين بعموم الموضوع له في المبهمات وغيرها

وفيه لان الوضع للمعنى موقوف على تصوره ولا تعلق بانطلاق الصورة
فلذا المقدم والجواب اعلى من الاول فبالحمل على ارادة
المصداق دون المفهوم كما اشار اليه صاحب المصباح
فيما حكينا عنه آنفا والمقصود ان هذا اسم للشخص
المعين المشار اليه بالفعل لا انه المفهوم المشار اليه و
لذا البواقي وشيل هذا في كلام اهل اللغة غير عزيز و
يؤيده ان الغرض الاصلي بيان معاني الالفاظ لتصحيح
الاستعمال وتمييز الصحيح منه من الفاسد وهذا انما
يحصل لو اريد المصداق لان اللفظ انما يستعمل فيه
واما المفهوم فلا يصلح الاستعمال فيه واما من الثاني
فبمنع انحصار المشترك المعنى في الاقسام الاربعة والتقسيمات
المشهورة مبنية على طريقة القدماء وقد عرفت انهم
لم يثبتوا هذا القسم فلذا حصروا المشترك المعنى في تلك
الاقسام واما المتأخرون فهم وان اثبتوا ذلك الا
انهم لم يغيروا ما ذكره القدماء في تقسيم الالفاظ محافظة

محافظة على ما استقر عليه كلام القوم في مبادي العلم
وانما اشاروا الى ما هو المختار عندهم في تضاعيف المطالب
واما من الثالث فبمنع الملازمة قوله وضع اللفظ
للمعنى موقوف على تصوره قلنا ان اردتم تصوره على وجه
التفصيل فممنوع وان اردتم الاجمال فمسلم ولكن لا يجدي نفعا لحصول التصور
الاجمالي بواسطة تعقل العنوان حال الوضع واما القسم
الرابع اعني عكس هذا القسم وهو ان يكون الوضع خاصا
والموضوع له عاما فهو ممتنع لامتناع حمل الجزئي جمعا انما هو
لتصور العنوان الكلي الا اذا اعتبر منضما في ذلك
الجزئي ومضافا اليه كان يوضع لفظ الانسان مثلا
لا لنوع زيد فح يكون كل من الوضع والموضوع له
عاما ويندرج في القسم الثالث من الاقسام المذكورة
فلا يكون قسما مباينا للثلاثة الاقسام فتأمل **قوله** في الاول
ان كان استفادة المعنى منه بوضع الشارع فحقيقة شرعية
كما ان الاول اي الحقيقة ينقسم باعتبار الواضع الى

وضع خاص موضوع له عام

اربعة اقسام كذا الثاني اعني المجاز فان اصطلاح اللفظ
الذي وقع به التخاطب وكان اللفظ مستعملا في غير ما
وضع له فيه فان كان هو اصطلاح الشرعي فالمجاز
شرعي وان كان اصطلاح اللغة فلغوي والا فعرفي عام
او خاص وانما اقتصر على ذكر اقسام الحقيقة ولم يعرض
للمجاز اكتفاء بالاجمال مع ظهور حكم غيره منه فان المجاز
فرع الحقيقة وتابع لها وكل مجاز متفرع على معنى حقيقي
مناسب له استعمل فيه اللفظ كان حقيقة وان كان
مناسبا للمعنى الشرعي فمجاز شرعي وان كان مناسبا
للغوي وهكذا في الاقسام والمراد من كون المعنى
مستفادا من وضع الشارع ان السبب في فهم المعنى
من اللفظ وضع الشارع في نفس الامر وان لم يعلم السامع
بل وان انكره كالنافي للحقيقة الشرعية فان مقتضى
القول بثبوتها ان فهم المعنى منها مستند الى وضع الشارع
اياها من غير فرق بين العالم والجاهل والمثبت والنافي وتوقف

فالمجاز كالحقيقة
تقسيم الاقسام

وتوقف الفهم على العلم بالوضع لا ينافي ذلك الا ان العلم
بالوضع حاصل لكل احد غاية الامر عدم العلم بالوضع و
معلوم ان غاية الوضع للاستعمال ثم غاية الوضع والمراد
من نسبته الى وضع الشارع لفهم المعنى لكن الفهم مستند اليه
في الجملة اعم من ان يكون سببا قريبا كما في الاستعمال
الذي لم يتخلل بينه وبين الوضع اشتهار يقتضي المعنى فان المعنى
ح انما استفاد من وضع الشارع ابتداء من دون ان يتوسط
وهذا انما يكون في اوائل الاستعمال على تقدير ان يكون الوضع
بالتعيين دون الغلبة والاشتهار او بعيدا كما اذا توسط
بين الوضع والاستعمال اشتهار يقتضي التبادر فان
السبب القريب في فهم المعنى من اللفظ ح هو الغلبة و
الاشتهار لكن لما كان الاشتهار مسببا عن وضع
الشارع كان وضع الشارع سببا بعيدا في الاستفادة
والفهم فان الشارع هو السبب الباعث على استعمال اللفظ
في المعنى الشرعي المتبادر على تقدير [illegible] لاجل ذلك

باب الحقيقة الشرعية

استفادة المعنى من اللفظ مستندا الى وضع الشارع و
ليس المراد من ذلك استناد الفهم والاستفادة الى الوضع
الشرعي ابتداء اذ مع حصول الاستعمال الشرعي المقتضي
للتبادر يستحيل استناد الفهم والاستفادة الى الوضع الشرعي
لذلك مع انه لو كان السبب الابتدائي فيها وضع الشارع
لزم اختصاصها بالعالم بالحال فلا يكون الاستفادة لغيره مستندة
عن وضع الشارع وهو خلاف ما يقتضيه القول بالحقيقة
الشرعية كما اشرنا اليه فالوجه حمل السببية على السببية
في الجملة التي هي اعم من السببية القريبة والبعيدة كما
ذكرنا وبما ذكرنا بالتعميم الوجه في جواز تخلف العلم بخصوص
الواضع عند استفادة المعنى من اللفظ الموضوع
ان الظاهر من كلامهم وغيرهم ان الشارع هو النبي صلى الله
عليه وآله وقد صرح بذلك بعض المتأخرين من محققي
اللغة واطلاق الشارع اما لكونه حقيقة عرفية حدثت في
اصطلاح العلماء او مجازيا باعتبار كونه صادعا بالشرع

معنى الشرع

بالشرع آتيا به من قبل الله فكأنه الشارع والا فالشارع
بمعناه المتبادر وهو جاعل الشرع وواضعه هو الله سبحانه
وتعالى قال الله تعالى ولكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا وقال
عز وجل شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا وقد صرح
اهل اللغة بان الشرع بمعنى سن وان الشريعة ما شرع
الله لعباده من الدين فان قلت قال الجوهري وقد شرع
لهم يشرع شرعا وسن من الامر اي بينه كما نص عليه
في القاموس خلاف ما يفهم من اللفظ عرفا بل خلاف
ما يستفاد من كلام اهل اللغة ايضا كما اشرنا اليه على ان
الشارع لو كان بمعنى مبين الشرع لصح اطلاقه على الائمة
عليهم السلام والمبين عليه على علماء الشيعة ايضا لكونهم
مبينين للشرع والتالي باطل بالضرورة ويتوجه على القول
بان الشارع هو النبي ص ان ذلك لا يقتضي وجوب
حمل خطابات الشريعة على المعاني الحادثة بناء على القول
بثبوت الحقيقة الشرعية واما الالفاظ الواردة في

الكتاب العزيز فيشكل القول بتعيين الحمل فيه على لان
المتكلم هو الله تعالى لم يضعها لتلك المعاني على ما هو المفروض
من وضع النبي صلعم لها الا ان يقتضي وجوب الحمل عليها في خطابات
من تابعه من المتشرعة لا مطلقا وصريح كلامهم يقتضي
الاتفاق على عدم الفرق بين الخطابات القرآنية و
الاحاديث النبوية في وجوب الحمل على المعاني الشرعية
واللغوية فان القائلين بالحقيقة الشرعية اتفقوا على
الاول والنافين لها اجمعوا على الثاني ونهض الخلاف
ما لو قيل بان الواضع هو الله تعالى فان الحمل على المعاني الاولية
ح متعين في الجميع اما في خطاب الله تعالى فظاهر واما
في كلامه صلعم فلا اقتضى نهج المعنى اللغوي لم يجز حمل الخطابات
القرآنية عليه لامتناع الحمل على المعنى المهجور فيتعين الحمل على
المعنى الشرعي لانتفاء الواسطة وفيه ان وضع النبي صلعم
لو اقتضى الحمل لما اقتضيه بالقياس الى استعماله و
استعمال المتشرعة لا مطلقا ودعوى تحقق النهج الكلي

بيان وضع الفاظ الشرعيات

الكلي في المعنى اللغوي حصر مما في مبادي الشرعي لحدوث وصول
مجاز فيه بمنزلة لكيف والحقيقة الشرعية عندهم من اقسام
العرفية الخاصة حقيقة خصت بهذا الاسم لاختصاصها
او حيث تميز من غيره فالقول بمنعها لا ينافي تعارف
المعنى اللغوي منها اصلا فالصواب ان يقال ان المتكلم
بتلك الالفاظ هو الله تعالى وان لم يكن واضعا لها في تلك
الالفاظ وان لم يكن من صيغه تعالى على القول بان
الشارع هو النبي صلعم الا ان الخطاب المتضمن لها لا كان
متوجها الى النبي صلعم وكمتشرعة وجب حمله على المعنى
الشرعي الذي هو مصطلحهم فان مدلول خطاب الله تعالى
انما يتعين بتعين المخاطب بذلك الخطاب فان كان
من اهل اللغة فالمراد منه معناه اللغوي وان كان من اهل
الشرع كالشرعي ولو كان مناط الحمل في خطاب الله
وضعه اللفظ بازاء المعنى لم يتعين له مدلول اصلا الا
في الموضوعات اللغوية على القول بان واضع اللغة

هو الله تعالى وفائدة خبر حقيقي في خطاب الله تعالى مع كل قوم جاريا على
مقتضى اصطلاحهم حتى كانه واحد والاستعمال الجاري على مقتضى
وضع مخصوص استعمال حقيقي بصحة ذلك الوضع الخاص
فلانه لو كان وضع اللغة كان اللفظ حقيقة لغوية وان لم يكن
المتكلم بها من اهل اللغة فكذا لو كان ذلك الوضع وضعا شرعيا
كان حقيقة شرعية وان لم يكن المتكلم بها من اهل الشرع
لان ورود تلك الالفاظ في القرآن سابق على الوضع
الشرعي وجريانها على الوضع الشرعي موقوف على المسبوقية
لان الوضع في الحقيقة [illegible] فيه ليس مقصورا على ما ورد في
القرآن وفضلا عن [illegible] شروطا لورودها فيه فان كثيرا
من المعاني الشرعية [illegible] في الوضوء والغسل وغيرهما لم يرد
في الكتاب اصلا [illegible] ورده فيه باسرها فلا يجب ان
يكون وضع الشرع [illegible] ورودها وكون المعاني الشرعية غير
المقصودة منها [illegible] عرف الا بتوقيف الشرع و
لا يقتضي ذلك لجواز توقيف الشرع بغير هذه الالفاظ بل

بل من غير طريق اللفظ فان قيل لا نسلم وجوب موافقة المتكلم
وخطابه لاصطلاح المخاطب لان الغرض من الخطاب
تفهيم المقصود وحصول الافادة والاستفادة من اللفظ
فمتى حصل ذلك صح الكلام سواء كان على اصطلاح المخاطب
او غيره ولو سلم فانما تجب الموافقة مع الاختلاف
في اصل اللغة كما في مخاطبة العربي مع العجمي اما مع التوافق
كما في تخاطب ارباب الاصطلاحات المختلفة من لغة
واحدة فلا تجب الموافقة لاصطلاح المخاطبين ولا يتعين
الحمل عليه بالاتفاق بل قد رجح بعضهم الحمل على ذلك نظرا
الى ان الاصل في الكلام ان يكون جاريا على مقتضى اصطلاح
المتكلم يمكن الجواب بالفرق بين خطاب الله تعالى وخطاب
من اختص بعرف معلوم متميز من غيره فان ما ذكر من عدم
تعيين الحمل على اصطلاح المخاطب انما يصح في الثاني واما
خطاب الله تعالى فلا يصح فيه ذلك لانتفاء الاختصاص الموجب
للحمل فيه ونسبته الى جميع اللغات والاصطلاحات

وان قلنا بان واضع اللغة هو الله تعالى فان ثبت فلا شك في
ذلك الشيخ عارف باللغات مطلع على الاصطلاحات غير
معروف بلغة مخصوصة منها ولا متميز باصطلاح خاص فانك
لا تستريب في ان مثل هذا انما يخاطب كل قوم بلغتهم
ويتكلم مع كل طائفة بما يوافق اصطلاحهم والصحابة
مع الشرعية بالبعض تلك الالفاظ من الله تعالى بل تحقق
الوضع منه وعلم المخاطبين مع اتفاق العارف من الجهل
عليها يقتضي الجزم بارادتها وان احتمل الكل على غيرها مع قطع
النظر عن ذلك فان قلت تعيين المعنى باذكر بالتعويل على
القرينة والمقصود هنا تعيينه بوضع الشارع من القول
بالحقيقة الشرعية قلت التعويل على القرينة انما يقدح
في المقصود لو كانت القرينة قرينة التجوز بان يكون
اللفظ مستعملا لا حقيقيا في المعنى الشرعي باعتبار مناسبته
للمعنى اللغوي حتى يكون مجازا اما اذا كان الاستعمال فيه لوضع
الشارع لا للمناسبة وكانت القرينة قرينة لتعيين الوضع

بيان الواضع

الوضع الذي بني عليه الاستعمال فذلك لا يقدح في المقصود اصلا
اذ ليست القرينة على هذا التقدير قرينة المجاز حتى ينافي ذلك
كون اللفظ حقيقة شرعية ولو ضح ذلك انه اذا اختلف
العرف والاصطلاح في معنى لفظ واحد حتى وجد له معنيان او
اكثر فللمستعمل ان يستعمل في كل من تلك المعاني باعتبار الوضع
المختص بحيث يكون المصحح للاستعمال فيه هو ذلك الوضع بعينه
وله ان يستعمله فيه نظرا الى العلاقة بينه وبين معنى آخر
من تلك المعاني حتى يكون المصحح للاستعمال هو المناسبة و
العلاقة بين المستعمل فيه والموضوع له ولا ريب في صحة
الاعتبارين وكون اللفظ على الاول حقيقة مطلقا سواء
كان وضعه للمعنى بحسب اصطلاح المتكلم او غيره لكون
المصحح للاستعمال هو وضعه للمعنى وهو حاصل على حسب الفرض
غاية الامر انه غير وضع المتكلم في البعض مع فلا يحتاج
لشيء من تلك المعاني من غير الوضع المتحقق في الجميع بل لا بد
في التعيين من دليل يقتضي ذلك والتعويل عليه ليس بتلك

على قرينة المجاز بل على ما يتعين به الوضع من جلية الاستعمال بعضهم
لو استعمل اللفظ في المعنى باعتبار الثاني اي لوجود المناسبة
والعلاقة كان اللفظ مجازا او كانت القرينة قرينة
التجوز ولا حجر في ذلك لان المدار في التمييز بين الحقيقة
والمجاز على الحيثية والاعتبار ولا كان لمنهج في الاعتبار
الاول من وضع اللفظ للمعنى وفي الثاني مناسبة للمعنى الموضوع
له كان اللفظ حقيقة على الاول مجازا على الثاني لتحقق في
المغايرة الاعتبارية وان اتحد المعنى بالذات وتحقيق
المقام انه على القول بثبوت الحقيقة الشرعية لا بد
ان يكون الوضع فيها بتعيين اللفظ بازاء المعنى وتخصيصه
به حقيقة على ما هو الظاهر من لفظ الوضع او بالغلبة و
الاستعمال النازلين منزلة التعيين والتخصيص او يكون الوضع
في بعضها بالتعيين وفي بعض بالغلبة والاستعمال ففي الاول
فالواضع احتمالات ثلاثة احدها انه تع هو الذي وضع تلك
الالفاظ للمعاني الحادثة وعينها بازائها ثم بين ذلك للنبي ص

الواضع هو الله تعالى

للنبي ص بطريق الوحي والالهام فاستعملها النبي ص فيها ولذا
الشرعية تعالى ضعفه ظ وهذا اولى بالاعتبار وبنسبة
الوضع للشارع لا عرفت من ان الشارع حقيقة
بمعنى واضع الشرع وجاعله وواضع الشرع وجاعله
هو الله تع الثاني ان الواضع لها هو النبي ص وهذا هو
الظاهر من الاصوليين على ما يشهد به تتبع كلماتهم وفيه
مخالفة للظاهر من وجهين احدهما ما اشرنا اليه من ان
المتبادر من الشارع جاعل الشرع الا ان يدعى ان الشارع
اسم للنبي ص وحقيقة عرفية في مطلق النبي المخصوص
الشرعية ولم يثبت ذلك والثاني انه يلزم على هذا ان
يلتزم بتقدم وضع النبي ص لا ورد من تلك الالفاظ في الكتاب
على جواز التوقيف بعد الورود الا ان الظاهر حصوله
به فيما ورد فيه وما لم يرد ايضا فهو اما مذكور بعنوان تعيين
به الحقيقة او مرتبط بمذكور يلزم من التوقيف فيه من جهة
الكتاب بمكن ايضا على انا لو سلمنا جدته ظهر بتأخر الوضع

الواضع هو النبي ص

عن الورود في الكتاب فغايته الارشاد الى احتمالي التقدم
والتأخر او الاتفاق بين علم تحديد التقدم والتأخر ومقتضى
ذلك التوقيف في المعنى الشرعي دون القطع به كما
يقتضيه كلام القوم السالك ان ما ورد من
تلك الالفاظ في الكتاب هو اللغة ثم و في غير ذلك
النبي صلى الله عليه وآله بناء على ان الشارع بين حال الشرع ووضعه
في الجملة فانه بهذا المعنى يصدق على النبي ثبوت التفويض
اليه في بعض الاحكام كالزيادة في اعداد الصلوة المكتوبة
وجعل النافلة في الصوم والصلوة ضعف الفريضة وطعام
الجد السدس وتحريم المسكر حد الخمر وغير ذلك من احكام الاسلام
المفوضة اليه وهذا غير التفويض الذي يقول به المفوضة
الذين هم فرق من اهل المقالات الباطلة والمذاهب
الفاسدة فانهم ذهبوا الى ان الله تعالى خلق محمدا صلى الله عليه وآله وفوض
اليه امر العالم وهو الخلاق للدنيا وما فيها او انه فوض اليه
الرزق دون الخلق او انه فوض العباد في الافعال على سبيل

بيان ان الواضع في بعض الالفاظ والاحكام هو الله و هو النبي صلى الله عليه وآله

الاستقلال وبطلان التفويض بهذه المعاني
من ضروريات الدين والمذهب وما ورد في ابطال التفويض
وذم المفوضة ولعنهم والبرائة منهم فهو ناظر الى ذلك واما
التفويض بالمعنى المراد ههنا اعني تفويض الاحكام فالاخبار
الدالة على ثبوته من طريق اهل البيت عليهم السلام اكثر من ان تحصى و
قد عقد الشيخان الجليلان ابو جعفر محمد بن الحسن الصفار
والصدوق محمد بن يعقوب الكليني الرازي لذلك بابا في جامعيهما
الموسومين بالبصائر والكافي واوردا فيه كثيرا من الروايات
المعتبرة التي منها كصحيحة زرارة عن ابي جعفر وابي عبد الله عليهما السلام
انه سمعهما يقولان ان الله تبارك وتعالى فوض الى نبيه صلى الله عليه وآله
امر خلقه لينظر كيف طاعتهم ثم تلا هذه الآية ما آتيكم
الرسول فخذوه وما نهيكم عنه فانتهوا وحسنة الفضيل بن
يسار قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول لاصحاب قيس
الماصر ان الله عز وجل ادب نبيه صلى الله عليه وآله فاحسن ادبه فلما
اكمل له الادب قال انك لعلى خلق عظيم ففوض اليه امر

معنى التفويض

الدين والامة ليسوس عباده فقال عز وجل ما اتاكم الرسول
فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا وان رسول الله ص كان مسددا
موفقا مؤيدا بروح القدس لا يزل ولا يخطئ في شيء مما
يسوس به الخلق فتادب باداب الله ثم ان الله عز وجل
فرض الصلوة ركعتين ركعتين وفي المغرب ركعة فصارت
عديلة الفريضة لا يجوز تركهن الا في سفر وافرد
الركعة في المغرب فتركها قائمة في السفر
والحضر فاجاز الله له ذلك فصارت الفريضة سبعة
عشر ركعة ثم سن رسول الله ص النوافل اربعا وثلثين
ركعة مثلي الفريضة فاجاز الله تعالى له ذلك والفريضة
والنافلة احدى وخمسون ركعة منها ركعتان بعد العتمة
جالسا تعد بركعة مكان الوتر وفرض الله عز وجل في
السنة صوم شهر رمضان وسن رسول الله ص صوم شعبان
وصوم ثلاث ايام في كل شهر مثلي الفريضة فاجاز الله
عز وجل الخمر بعينها وحرم رسول الله ص المسكر من كل شراب

بيان فرض الله وفرض النبي ص

شراب فاجاز الله تعالى وعاف رسول الله ص اشياء و
كرهها لم ينهه نهي حرام انما نهى عنها اعافة وكراهة ثم رخص
فيها فصار الاخذ برخصه واجبا على العباد كوجوب
ما ياخذون بنهيه وعزائمه ولم يرخص لهم رسول الله ص فيما
امر به امر فرض لازم فاكثر المسكر من الاشربة نهاهم عنه
نهي حرام ولم يرخص رسول الله ص لاحد تقصير الركعتين
اللتين ضمهما الى ما فرض الله تعالى بل الزمهم الزاما واجبا
لم يرخص لاحد في شيء من ذلك الا للمسافر وليس لاحد ان
يرخص ما لم يرخصه رسول الله ص فوافق امر رسول الله ص
امر الله عز وجل ونهيه نهي الله عز وجل ووجب على العباد
التسليم كالتسليم لله تبارك وتعالى و[illegible] اسحاق بن
عمار عن ابي عبد الله قال ان الله تبارك وتعالى ادب نبيه ص
ق وما اتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا وان الله
عز وجل فرض الفرائض ولم يقسم للجد شيئا وان
رسول الله ص اطعمه السدس فاجاز الله جل ذكره له ذلك

ومن ذلك قول الله عز وجل هذا عطاؤنا فامنن او امسك
بغير حساب وفي رواية زرارة عن ابي جعفر ع قال وضع
رسول الله ص دية العين ودية النفس وحرم النبيذ
وكل مسكر فقال له رجل وضع من غير ان يكون فيه
شيء قال نعم ليعلم من يطع الرسول ممن يعصيه والمستفاد
من هذه الاخبار وغيرها ان الله تبارك وتعالى انما فوض
احكام الشريعة الى نبيه ص بعد ان اجتباه بالايد وانه
لا يختار الا ما فيه صلاح لعباده في امور المعاش والمعاد
والكمال واصطفاه بالعصمة الالهية عن الخطاء والزلل في
القول والعمل لعلمه سبحانه بان كماله بالصفة وحكمته فهو
حكمه عز وجل لجريه بمشيته في احكامه التي اليه فتلك
الاحكام من حيث انها لم يسبق فيها من الله تعالى وحي
ولا خطاب بتحريم او ايجاب ومع ذلك فقد حكم بها
النبي ص وامضاها فهي احكام النبي ص ومن حيث انه
انما هي من باب تفويضه اليه فهي من قول الله تعالى حق يتحقق

تفويض الاحكام الى النبي ص

يتحقق الاجابة والامضاء فهي احكام الله عز وجل من حيث
عال ان نبيه ص وهذا معنى قوله تعالى من يطع الرسول فقد اطاع
الله وكذا قوله عز وجل ما اتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه
فانتهوا كما نطق به الاخبار الواردة في هذا الباب وفي
التفويض بهذا المعنى وان ورد به النقل ولم يحكم بامتناعه
العقل الا ان القول به مشكل من وجوه احدها انه مخالف
ظاهر قوله تعالى ان هو الا وحي يوحى وقوله عز وجل قل ما يكون لي
ان ابدله من تلقاء نفسي ان اتبع الا ما يوحى الي الثاني ان التفويض
انما يكون فيما لم يحكم الله تعالى وحيا ولا كتابا والاحكام ليس
باسرها قد ورد فيه ذلك قال النبي ص ما من شيء الا في الكتاب
او سنة وقال عز وجل ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء
وفي الكافي عن ابي جعفر ع قال سمعته يقول ان الله عز وجل
لم يدع شيئا تحتاج اليه الامة الا انزله في كتابه وبينه
لرسوله الحديث وعن ابي عبد الله ع انه قال ما من امر
يختلف فيه اثنان الا وله اصل في كتاب الله عز وجل ولكن

قول ببطلان التفويض

لا تبلغه عقول الرجال وعنه (ع) قال ان الله تبارك وتعالى انزل
في القرآن تبيان كل شيء حتى والله ما ترك شيئا يحتاج اليه العباد
حتى لا يستطيع عبد يقول لو كان هذا انزل في القرآن
الا وقد انزله الله وعنه (ع) اني لاعلم ما في السموات
وما في الارض واعلم ما في الجنة واعلم ما في النار واعلم
ما كان وما يكون ثم سكت هنيئة فرأى ان ذلك كبر
على من سمعه منه فقال علمت ذلك من كتاب الله وفيه بدء
الخلق وما هو كائن الى يوم القيامة
وفيه خبر السماء وخبر الارض و
خبر الجنة وخبر النار وخبر ما كان وخبر ما هو
كائن اعلم ذلك كما انظر الى كفي ان الله
يقول فيه تبيان كل شيء وفي تفسير العياشي عن ابي
عبد الله (ع) قال نحن والله نعلم ما في السموات وما في الارض
وما في الجنة وما في النار وما بين ذلك ثم قال ان ذلك
في كتاب الله ثم يقول فيه تبيان كل شيء ونزلنا عليك

عليك الكتاب وفي العيون عن ابي الحسن الرضا (ع) قال
جهل القوم وخدعوا عن اديانهم ان الله لم يقبض نبيه (ص) حتى
اكمل له الدين وانزل عليه القرآن فيه تفصيل كل شيء بين
فيه الحلال والحرام والحدود والاحكام وجميع ما يحتاج
اليه كملا فقال عز وجل ما فرطنا في الكتاب من شيء وفي نهج
عن امير المؤمنين (ع) في حديث له في اختلاف العلماء قال في
كلام له ام انزل الله دينا ناقصا فاستعان بهم على اتمامه
ام كانوا شركاء له فلهم ان يقولوا وعليه ان يرضى ام
انزل دينا تاما فقصر الرسول (ص) عن تبليغه وادائه والله
سبحانه يقول ما فرطنا في الكتاب من شيء وفيه تبيان كل
شيء الثالث ان اكثر الروايات الدالة على التفويض
الاحكام الى النبي تضمنت التفويض الى الائمة ففي الكافي عن
ابي (ع) قال ان الله عز وجل ادب رسول الله (ص) حتى قومه
على ما اراد ثم فوض اليه ثم قال ما آتاكم الرسول فخذوه وما
نهاكم عنه فانتهوا فما فوض الله الى رسوله فقد فوضه الينا وعن

نهج البلاغة

ابي عبد الله ع وابن سنان قال عن ابي عبد الله ع قال لا
والله ما فوض الله الى احد من خلقه الا الى رسول الله ص والى الائمة
قال عز وجل انا انزلنا اليك الكتاب بالحق لتحكم بين الناس بما اراك الله
وهي جارية في الاوصياء ع وعن موسى بن اشيم عن ابي عبد الله ع
قال يا ابن اشيم ان الله عز وجل فوض الى سليمان بن داود ع
فقال هذا عطاؤنا فامنن او امسك بغير حساب وفوض الى
نبيه فقال وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا
فما فوض الى رسول الله ص فقد فوضه الينا وفي الصحيح عن ابي
حمزة الثمالي قال سمعت ابا جعفر ع يقول من احللنا له
شيئا من اعمال الظالمين فهو له حلال لان الائمة منا
مفوض اليهم فما احلوا فهو حلال وما حرموا فهو حرام وعن
زيد مولى بن هبيرة قال قال ابو عبد الله ع اذا رأيت
القائم ع اعطى رجلا مائة الف واعطاك درهما
فلا يكبر في صدرك فان الامر مفوض والاخبار القول بتفويض
الاحكام الى الائمة لا يلائم ما ثبت من كمال الشرع

الشرع في زمان النبي ص كما قال الله تعالى اليوم اكملت لكم دينكم
واتممت عليكم نعمتي وكذا ما اعلم امتناع تطرق النسخ
والزيادة والنقصان في شريعة نبينا ص وما ورد من ان
حلال محمد ص حلال الى يوم القيمة وحرامه حرام الى يوم
القيمة وحمل الائمة ع على التفويض في الاحكام الظاهر
في التقية بعيد جدا فان ظاهر الاخبار ان التفويض الى
النبي والائمة ع بوتيرة واحدة وبالجملة فالقول بالتفويض
محل اشكال وللنظر فيه مجال فان ثبت التفويض فلا كلام
في صحة القول بالتفويض لصحة اطلاق الشارع على الله وعلى
رسوله حقيقة على هذا التقدير والا امكن القول بصحته بناء
على ان المراد من الشارع ما هو اعم من جاعل الشرع
والاتي به ولو كان من باب عموم المجاز للنسبة بينه كله
على الاحتمال الاول وهو ان الوضع في الحقيقة الشرعية
بالتعيين والتخصيص ثم على الثاني وهو ان الوضع فيها بالغلبة
والاشتهار فاما ان يعتبر فيه كون اول من استعمل اللفظ في

النبوي الشرعي او لا يتغير ذلك الصنف بان يكفي تحقق الاستعمال منه في الجملة
مع حصول الغلبة في زمانه وزمان خلفائه بانه على الاول يتعين القول
بان الواضع هو الله تعالى في الجميع لان كثيرا من تلك الالفاظ لم يرد في
الكتاب اصلا فضلا عن الغلبة والاشتهار وما ورد فيه لم يبلغ من
الكثرة حد الحصول بذلك في الاغلب بل الظاهر على هذا
التقدير يتعين القول بان الواضع هو النبي في الجميع نظرا الى
تحقق الغلبة باستعماله منفردا وانه لم ينضم اليه الاستعمال
الواقع في الكتاب العزيز او ان الواضع في بعضها ورد في الكتاب
كالصلاة والزكاة مما تكرر ذكره فيه هو الله سبحانه وفي ما عدا
ذلك النبي ويحتمل ثالثا وهو ان الواضع فيما ورد في الكتاب هو الله تعالى
وفيما عدا ذلك هو النبي وفيما ورد فيه هو الله سبحانه والنبي معا ان الوضع تحقق
باستعمالهما فان ورود اللفظ في القرآن حال دخل في حصول
الغلبة قطعا ما لم يكن يسيرا لا يعبأ به ويكون الاستعمال الراجح
بعد ذلك من النبي استعمالا بعد الغلبة فلم يكن له دخل في تحققها
وعلى الثاني فالظاهر تعين القول بالتفصيل المتقدم وهو ان

بيان الواضع

وهو ان الواضع فيما ورد في الكتاب هو الله تعالى وفيما عدا ذلك
هو النبي ص وعلى الثالث فالواضع هو النبي ص فيما لم يرد في كلام الله
تعالى قطعا وما ورد فيه جاز ان يستند وضعه الى الله سبحانه والى النبي ص
لتحقق الاستعمال الذي هو مناط الوضع على هذا التقدير منهما فلا يتعين
الوضع باحدهما ولا يذهب عليك ان الظاهر بناء على ان
الوضع في الحقيقة الشرعية بالاشتهار والغلبة هو الاحتمال
الثاني غير اعتبار استعمال الاول في تعيين النسبة وانه لا يكفي
لصدقها مجرد الاستعمال ولو على وجه التبعية وهو ظاهر ولا يعتبر
منه تحقق الغلبة باستعمال الشارع منفردا فان الظاهر
حصول الغلبة والاشتهار في الحقيقة الشرعية باستعمال الشارع
والمتشرعة جميعا لا باستعمال الشارع وحده وان نسب
الوضع الى الشارع مع ان للمتشرعة مدخلية في حصوله لانه
الاصل في الاستعمالات وسبب الداعي الى حصول الغلبة و
الاشتهار واستعمال المتشرعة فرع استعمال الشارع و
مترتب عليه فكانه استعماله فلذا اختص الوضع به على ما ذكرناه

في الاحتمال الثاني وقد ظهر بما ذكرنا حال الوضع على الاحتمال الثالث
وهو ان الوضع في بعض بالتعيين وفي بعض الآخر بالاستعارة
فان ما بالتعيين يأتي فيه ما في الاول من الاحتمالات وما
بالاستعارة يأتي فيه ما في الثاني كما لا يخفى واعلم ان
الحقيقة الشرعية على ما صرح به القوم وخرج من تقسيم المصنف
اللفظ الذي يستعمله المعنى بوضع الشرع وهذا التحديد
باطلاقه يقتضي ان يكون كل ما وضعه الشارع حقيقة في
شرعية وان لم يتعلق بالشريعة كما في الاعلام وغيرها
من الذوات والصفات وليس كذلك اي الظاهر ان
الحقيقة الشرعية يعتبر كونها بحيث يرتبط بالشرع ويتعلق
به الحكم الشرعي وكانهم اكتفوا من التقييد باستفادتها
لنسبة الوضع الى الشارع فان الظاهر منه اخذ الصفة
واعتبارها والامر في ذلك هين ثم ان الحقيقة الشرعية
لا يعتبر فيها كون اللفظ منقولا عن المعنى اللغوي على ما يوهمه
كلام القوم بل الظاهر انه كل لفظ وضعه الشارع لمعنى وكان

معنى حقيقة الشرعية

لا يعتبر نقل اللفظ عن معنى اللغوي بل لابد ما وضعه الشارع

مما يتعلق بالشرع فهو حقيقة شرعية سواء عرف اللفظ
بمعنى في اللغة ام لا وسواء كان وضعه للمعنى بطريق النقل او
الارتجال وقد صرح بالتعميم الثاني جماعة منهم ووجود المناسبة
بين المعاني الشرعية واللغوية في الجميع على تقدير تسليمه لا يقتضي
كونها منقولة اذ المعتبر في النقل اعتبار المناسبة بين المعاني
الشرعية لا مجرد تحققها لكن الظاهر ان الحقيقة الشرعية
من قبيل المنقولات وانا لم نجد فيما وضعه الشارع لفظا
يجري على ما لا يعرف له معنى اللفظ بل جميع الالفاظ لها معاني
الشرعية بلغت اوضاعها الى معان اصلية منقولة كما لا يظهر من التتبع
وحيث ان المعاني الشرعية لتلك الالفاظ بأسرها تناسب
المعاني الاصلية فالظاهر اعتبار المناسبة والا كان
اللفظ المخترع وهذا انما يتم على تقدير ان يكون الوضع في
بالاستعارة والغلبة يتوجه هاهنا شيء وهو انه قد يذكر
في كلام الاصحاب ليس ذكر الحقيقة الدينية اخص من الحقيقة
الشرعية فانها اسم لنوع خاص منها وهو ما لا يعلم اهل اللغة

معنى حقيقة الدينية

الحاق في حقيقة الدينية

لفظا او معناه لا يطلق عليه او كليهما وان القسم الاخير منهما
هو الذي علم في اللغة لفظه ومعناه لا يطلق عليه الحقيقة
الدينية والظاهر من كلام المحقق العضد في شرح المختصر
والعلامة التفتازاني في شرح الشرح ان الحقيقة الدينية
باقسامها الثلث من الموضوعات المبتدأة لا من
المنقولة وقيل بل هي كذلك على الاول والثاني واما على
الثاني فهي محتملة للامرين صرح بذلك المحقق الشريف
والفاضل الباغنوي وغيرهما وكيف كان فالظاهر ان
المتحقق من اقسام هو الثاني خاصة دون الاخرين كما صرح
به غير واحد منهم وكلامهم في هذا المقام صريح في ذكرنا انفا
فيما صح
من انه لا يعتبر في الحقيقة الشرعية كونها منقولة عن المعنى
اللغوي حيث عدوا الحقيقة الدينية احد اقسام الحقيقة الشرعية
وما لا يعرف من اهل اللغة لفظه من اقسام الدينية اقسامها
من الحقيقة الشرعية لان قسم القسم قسم ومن المعلوم ان
النقل من المعنى اللغوي لا يتصور في ذلك فلا يكون معتبرا في

بيان حقيقة الدينية

في الحقيقة الشرعية وبهذا البيان ظهر لك ما في الانحصار في القسم
الثاني او الالتفات في الحصر الواقع فالحكم بالنظر الى اصل
المفهوم فلا تناقض ثم انهم حكوا من المعتزلة انهم زعموا ان
اسماء الذوات كالمؤمن والكافر والايمان والكفر من
قبيل الحقيقة الدينية بخلاف اسماء الافعال كالصلوة
والزكوة والمصلي والمزكي قالوا والمراد من اسماء الذوات
ما هو من اصول الدين وما يتعلق بالقلب ومن اسماء الافعال
ما هو من الفروع او ما يتعلق بالجوارح وانت خبير بفساد هذه
الدعوى وبطلانها للقطع بان الصلوة والزكوة وغيرهما من
اسماء الافعال مجهولة المعاني عند اهل اللغة كالايمان
والكفر وغيرهما من اسماء الذوات فالحكم بان جميع اسماء
الذوات من قبيل الحقيقة الدينية دون اسماء الافعال تحكم
لا يلتفت اليه ثم ان نسبة القول بالحقيقة الدينية الى المعتزلة
خاصة مع اعترافهم بانها قسم من الحقيقة الشرعية انما يستقيم
لو كان دعوى المثبتين للحقيقة الشرعية راجعة الى موجبة جزئية

هي ان الحقيقة الشرعية ثابتة في الجملة وهو خلاف التحقيق فان
الظاهر كما ستعرف ان النزاع في الحقيقة الشرعية على
ان الظاهر ان المعاني الشرعية باسرها معاني
حادثة لم يكن اهل اللغة يعرفونها قبل مجيء الشرع وانهم انما
عرفوها ببيان الشارع فح فاحد قسمي الحقيقة الشرعية
وهو ما يعرف اهل اللغة لفظه ومعناه قسم تقديري محض عند
العقل ولا تحقق له في الخارج واللازم من ذلك انحصار قسميها
الاخر اعني الحقيقة الدينية بحسب التحقق في القسم الثاني من
قسميها كما اعترف به الفاضل بها التحقق والوجود وفيه ايضا
ان الحقيقة الشرعية حقيقة دينية كما ان الحقيقة الدينية حقيقة
شرعية واثبات احد الحقيقتين ونفيها اثبات الحقيقة
الاخرى ونفيها لاتحاد المصداق المحقق في الحقيقتين وان
اختلف بحسب المفهوم والافراد الممكنة المقدرة فان ذلك
لا تفيد في الاثنينية بينهما باعتبار الوجود كما هو الظاهر وح
فلا يتصور في الحقيقة خلاف غير الخلاف في الحقيقة الشرعية

الشرعية وان هو محل الخلاف هنا الايجاب الجزئي و
والسلب الكلي على خلاف التحقيق وكيف كان فالحق سقوط
هذه الخلاف وان ليس النزاع الا في ثبوت الحقيقة الشرعية
ونفيها وكان شارح المختصر يشير الى ذلك حيث قال بعد
تحرير محل النزاع على ما يوافق الحق ثم لم يذكر في الاحكام و
المحصول سوى مذهبين كونها حقيقة شرعية ونسبه الى المعتزلة
ونفيه ونسبه الى القاضي والحق انه لا ثالث لهما فافهم **قوله ره**
وان كان الواضع اهل اللغة فلغوية ظاهر العبارة ان واضع اللغة
هو البشر وهو احد الاقوال في المسئلة اليه ابو هاشم
الجبائي واصحابه وجماعة من المتكلمين قالوا واضع اللغة اصطلاح
في البشر اما من واحد او من جماعة ثم اطلعوا على وضع الالفاظ
لمعانيها ثم حصل التعريف بالاشارة والقرائن مع التكرار
كما في الاطفال يتعلمون اللغات بترديد الالفاظ مرة بعد
اخرى مع قرينة الاشارة وغيرها وقيل ان واضع
اللغات هو الله تعالى ووقفه يستفاد من التوقيف اما

اي ان الواضع هو الله او غيره

في ان الواضع هو الله تعالى او البشر و التفصيل

بالوحي او بخلق اصوات وحروف يسمعها واحد او جماعة
او بخلق علم ضروري لو ضعه اياها واليه ذهب الاشعري وتابعوه
والظاهرية وجماعة من الفقهاء وقيل بالتفصيل وهو ان
الواضع لبعضها هو الله تعالى وللبعض الآخر هو البشر وان
كل لغة فرقتان توقيفية واصطلاحية واختلف
المفصلون فقال الاستاذ ابو اسحق القدر الضروري المحتاج
اليه في التعريف توقيفي والباقي اصطلاحي والآخرون
بالعكس وان ابتداء اللغات بالاصطلاح والباقي
بالتوقيف وقيل بالتوقيف في ذلك لامكان الجميع
عقلا وانتفاء ما يوجب العلم بعضها معينا ونسب اليه
القاضي ابو بكر والغزالي وعزاه في المحصول الى المحققين
وفي النهاية الى جمهورهم وقال ابن الحاجب الصحيح هو الوقف
ان كان المراد في القطع والا فالظاهر قول الاشعري
واليه مال العلامة ره في النهاية واكثر المتأخرين منا ومن
العامة وبهذا التفصيل هو الصحيح وههنا دعويان ظهور التوقيف

تفصيل قول المفصلين

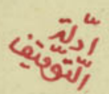
اسحق صح

التوقيف وانه ليس بقطعي لنا على الاول ما مضى فانا لا نهتدي ابتداء
العقل لا يستقل بهذا الاختراع لاشتماله على دقائق الحكم ولطائف
البدع من غير توقيف من الله تعالى وظواهر الآيات منها
قوله سبحانه وعلم آدم الاسماء كلها ثم عرضهم فالمراد بالاسماء
اما خصوص الالفاظ واختصاره على ظاهر اللفظ فان الاسم
في العرف العام هو اللفظ الموضوع لمعنى واما تعميم الالفاظ
وغيرها من انواع الحد كانت من المعقولات والمحسوسات
نظرا الى ان اللغة وحدها ليست مما يصح به تفضيل آدم على
الملائكة كما يقتضيه سوق الآية وعلى التقديرين فتعلم اللغة مراد
منها ويستشهد لذلك بما اشتهر من ان الله انزل على آدم ع
حروف التهجي في احدى وعشرين صحيفة وهو اول كتاب
انزل الى الدنيا وفيه الف لغة وانه تم عليه جميع تلك
اللغات وقد روي عن ابي ذر الغفاري عن رسول الله ص
قال قلت له يا رسول الله كل نبي مرسل بم يرسل قال بكتاب
منزل قلت يا رسول الله اي كتاب انزله الله على آدم ع

وتحقيق البحوث لدى الادلة
في ذكر الادلة

غفار الكتاب بخط ابي ذر ره

قال كتاب النجم قلت أي كتاب النجم قال اب ت ش ج ح
ح وعد ها إلى آخرها وفي تفسير الإمام العسكري ع عن علي
بن الحسين عليهما السلام في معنى الآية علمه أسماء كل شيء
وفيه أيضا أسماء أنبياء الله وأوليائه وعتاة أعدائه
وفي حديث الشفاعة فيأتون آدم فيقولون أنت
أبو الناس خلقك الله بيده وأسجد لك وعلمك أسماء
كل شيء وعن ابن عباس ومجاهد وقتادة أنه علمه
كل شيء حتى القصعة والقصيعة وما يستشعر أن اللغة
العربية إنما كان في زمان إسماعيل ع وأن العرب من
ولده فغير المشهور الذي لا أصل له إذ الحميريون وجرهم
وقوم ثمود وعاد كلهم من العرب وقد كانوا قبل إسماعيل ع
بمدة متطاولة وقد ورد في الأخبار أن أول من تكلم
بالعربية آدم ع إلى عدنان وهم طائفة من العرب من ولد
إسماعيل فإن قيل لو كان آدم ع عالما باللغات كلها
كما قلتم فما السبب في اختلاف ذريته فيها قلنا لعل الوجه



الوجه في ذلك أنه علم كل واحد من ولده واحدة ثم تعقب
تلك اللغة في أعقابه أو أنه علم ولده اللغات المختلفة
فكانوا يتكلمون بها مدة حياته ع فلما قبض تفرقوا
في نواحي الأرض وتكلم كل منهم بلغة اختارها من اللغات
إذ كان التكلم بلغة واحدة أسهل من التكلم بلغات
مختلفة فغلبت على أولاده تلك اللغات حتى إذا انقرض
القرن الأول منهم تناسوا اللغات وصار كل فرقة
يتكلم بلسان الغالب على أبيه فهذا السبب في اختلاف اللغات
على القول بالتوقيف منها قوله عز وجل ومن آياته
خلق السماوات والأرض واختلاف ألسنتكم وألوانكم فإن
المراد من الألسنة اللغات الصادرة مجازا بإطلاق
اسم السبب وإرادة المسبب إذ الاختلاف في نفس جرم اللسان
الذي هو عبارة عن الجارحة المخصوصة في أفراد الإنسان
ولئن كان فالاختلاف في غيره من الأعضاء أشد ما يبلغ
وبدائع الصنع فيه أكمل وأكثر فكان ذكره في الآيات أولى

واحتج ومنها قوله تعالى علم الانسان ما لم يعلم فان المراد ان
كل ما يعلمه الانسان من المدرك والبيان فهو بتعليم الله عز وجل الا
ما علم اضافته اليه كما في زيادات العلوم الحاصلة بتلاحق
الافكار وانه علم اصول العلم والصناعات مما يحتاج
اليه النوع في اصلاح المعاش والمعاد وان رتب عليها
من قبل نفسه كثيرا وكيف كان فاللغة داخلة في التعليم لوجود
المقتضي وهو العموم وفقد المانع واستدل ايضا بقوله
سبحانه ان هي الا اسماء سميتموها انتم واباؤكم ما انزل الله بها من
سلطان وقوله تعالى ما فرطنا في الكتاب من شيء وقوله
تعالى تبيانا لكل شيء وان اللغة لو كانت اصطلاحية لزم
العقد او التسلسل اذ الاصطلاح لا يتم الا بمعرفة كل من
المصطلحين قصد الآخر ولا يكون الا باللفظ والكتابة
الموقوفين على الاصطلاح فان انتهى فالدور والا فالتسلسل وان
انتفاء التوقيف يستلزم امكان تطرق التغيير على الشرائع بتغير
لغاتها مع عدم الاشتهار وبطلان التالي ضروري والكل كما

انتفاء القطع بالواضع

كما ترى واما على الثانية اعني انتفاء القطع فبقيام الاحتمال فيما ذكر
من الاستدلال اما الاية الاولى فلامكان ان يراد من التعليم فيها
اعلام الوضع السابق من خلق آخر والاقدار على الوضع و
الالهام بان يضع ومن الاسماء بعضها والمسميات او صفات
والعلامات مثل ان الخيل للركوب والجمال للحمل والبقر للحرث
الى غير ذلك واما الثانية فلامكان ارادة الاقدار و
الالهام او الاختلاف صور النطق وشكاله فانك
لا تكاد تسمع منطقين متساويين في الكيفية وهو من الايات
واما الثالثة فلجواز ان يكون المراد بما لم يعلم ما علم بالعقل
او ما عدا اللغة ومن التعليم اعطاء القوة العاقلة وخلق سائر
القوى والمشاعر وانزال الايات ونصب الدلائل
ومع قيام الاحتمال في الادلة كلها فالقطع منتف بالضرورة
واما فلا لانها باسرها على خلاف الظاهر من اللفظ
والقرينة كما لا يخفى احتج ابو هاشم بقوله تعالى وما
ارسلنا من رسول الا بلسان قومه دل على سبق وضع اللغة

مذهب ابي هاشم بان الواضع هو البشر

على الارسال ولو كانت بالتوقيف فلا يتصور الا بالارسال لزم سبق
الارسال على اللغة فيلزم الدور والجواب منع توقف التوقيف
على الارسال لجواز حصوله بغير الوحي لخلق الاصوات او العلم الضروري
كما تقدم او بالوحي لا لنبي غير رسول فان النبي اعم من الرسول
او لا لرسول قبل ارساله الى قوم اما لفقدهم كما في ادم ع م
او لانه بعث الى الارض او عدم تحقق الارسال اليهم احتج
الاستاذ بانه لو لم يكن القدر المحتاج اليه في الاصطلاح
توقيفا لزم الدور لتوقف الاصطلاح على معرفة ذلك
القدر والمفروض انه يعرف بالاصطلاح فيسبق الاصطلاح
والتوقف على معرفته هذا الدور والجواب منع توقفه
على الاصطلاح لجواز التعريف بالدليل والقرائن كما في
الاطفال احتج من قال ان القدر الضروري [illegible]
دون الباقي بانه لو كان توقيفا ولا يكون الا بالوحي لزم توقفه
على التفسير او على وجه اخر ونقل الكلام اليه فاما ان يدور
او يتسلسل والجواب منع التوقف على الوحي لامكان

بالتفصيل

حجة تفصيل آخر

لامكان التوقيف ابتداء او في بعض الوسائط بخلق علم ضروري
او بالاستفادة من القرائن والاصطلاح في هذين القولين قول
ابي هاشم والاشعري ودليلها فيما يلي لكن ينبغي ان القدر
الضروري دليل الاستاذ والاشعري بعينه والالزم نقض
الاستدلال على ذلك بل اقتصروا على ذكر الحجة لا يحصوا
بين الاستثناء حجة القولين في الحقيقة مجموع احدى الحجتين
اعني حجتي ابي هاشم والاشعري مع ما ذكر من الاحتجاج
لها فلا دان ما ذكروه في الاحتجاج قاصر عن افادة تمام المراد
فان المقصود هو التفصيل بما ذكر من الدليل انما يدل على
احد الشقين اعني القدر الضروري وربما الظاهر من بعضهم ان
مذهب الاسفرائني هو القطع بحكم القدر الضروري مع
التوقف في الباقي وهو خلاف ما في النهاية وعلى هذا الحجة
مجموع حجة التوقف مع ما ذكر في دليله حجة التوقف
امكان الجميع مع ضعف جميع الاقوال كلها وهو مسلم ان
اريد القطع فان ادلة الاقوال باسرها قاصرة عن افادته

حجة التوقف

واما ان اريد الظاهر فلا لاعوجب من قوة ادلة التوقيف
وينبغي ان يعلم ان محل النزاع هو الحقيقة اللغوية الاصلية لا
مطلق الحقيقة فان الوضع في الاعلام والحقائق الوضعية
الخاصة والالفاظ المنقولة او مجملة هو البشر بالضرورة فلا
يكون الخلاف فيه واللازم من ذلك تخصيص العموم
في قوله تعالى وعلم ادم الاسماء بالحقائق اللغوية وبالحقائق
المتبدرة فان تعليم الاسماء والمسائل ثم تعليم جميع معانيها
بل الصدق بتعليم البعض ايضا واعلم ان المسئلة
من المسائل العلمية التي لا يترتب عليها شيء من الفروع
والمطالب العلمية للاجماع على وجوب حمل الالفاظ على
معانيها اللغوية مع فقد القرينة في خطابات الله تعالى
وغيره سواء قلنا ان الواضع هو الله او البشر ومن تعيين
المراد من اللفظ فلا اثر للعلم بتعيين واضعه كما لا يخفى
تتمة اعلم ان ما ذكرنا من الاختلاف في واضع اللغة مبني على
ما ذهب اليه المحققون من ان دلالة اللفظ على المعنى وضعية

طبيعية اي لذات اللفظ من دون توسط الوضع وهو منقول
عن عباد بن سليمان الصيمري من جميع من اوائل المعتزلة واهل التكسير
وقد وهذا القول وبطلانه معلوم بالضرورة لامرين
اختلاف اللغات باختلاف الامم ولو كانت الدلالة ذاتية
لا متنع اختلافها باختلاف الامم في الاصقاع والازمان
ولاهتدى كل احد الى كل وضع وهو معلوم البطلان فانه كانت
دلالة الالفاظ طبيعية لدلالتها على وجود اللافظ لوجب
ان يفهم كل احد معنى كل لفظ لامتناع انفكاك المدلول
عن الدليل كما ان كل احد يفهم من كل لفظ ان له لافظا وايضا
انا نعلم قطعا ان المنقولات والاعلام وغيرها من
الالفاظ التي حدث فيها الوضع لم يكن دالة على معناها
على ما يفهم منها بعده ثم صارت بحيث يدل عليه وان
غير المتجدد من تلك الالفاظ كان دالا قبل حدوث وضعه
الثاني على ما لا دلالة له عليه بعد حدوثه وليس ذلك الا لحدوث
الوضع اللاحق وزوال اثر السابق على التبادر اذ لو كان

ذات دلالة الالفاظ بالذات او بالوضع

الدلالة ذاتية لما تغيرت في جميع الاحوال واستدل ايضا
بانها لو كانت ذاتية لما امتنع حمل اللفظ بواسطة القرينة الصارفة ليدل
على المعنى المجازي دون الحقيقي لان ما بالذات لا يزول بالغير و
لا امتنع حمل اللفظ بواسطة القرينة الصارفة ليدل على المعنى المجازي
دون الحقيقي لان ما بالذات لا يزول بالغير ولا امتنع وضعه مشتركا
بين المتنافيين كالضدين والنقيضين اذ الشيء الواحد لا يناسب
بالذات المتنافيين والا لو وضع لهما فاما ان يدل عليهما او
على احدهما فيلزم الاختلاف او التخلف ولان دلالته على هذا
التقدير يستلزم الاتصاف بالمتنافيين او خلاف
الفرض والثاني باطل للقطع بجواز الوضع للمتنافيين بل وقوعه
كما في القرء للحيض والطهر والجون للابيض والاسود والنهال
للعطشان والريان الى غير ذلك مما يعلم من تتبع اللغة وفيه بحث
نظرا احتج القائلون بالمناسبة بانه لو لم تكن
الالفاظ بالنسبة الى المعاني مختصة بها والا لزم
الترجيح او الترجح من غير مرجح وهو محال واجيب بمنع الملازمة

احتجاج القول بالمناسبة

الملازمة فان الترجيح لا ينحصر بالمناسبة وارادة الواضع تصلح
للترجيح من غير انضمام شيء اليها فان كان من الله فتخصيص الحدوث
بوقته وان كان من الناس فتخصيص الاعلام بالاشخاص فان
المخصص هو حضور ذلك اللفظ بالبال حال الوضع وفيه انه على
القول بان الواضع هو الله فالارادة وان صح الترجيح بها الا وجها
الا ان الاسلم بالاصلح في حقه تعالى كما حقق في محله الا ان الاصلحية
التي هي مناط تعلق الارادة انما تكون مع الاختلاف اما
مع التساوي كما هو المفروض فالاصلحية غير معقول اصلا وبدون
الرجوع الى القول بالاصلح لا تصلح الارادة للترجيح الا على القول
بجواز الترجح من غير مرجح كما ذهب اليه الاشاعرة نعم كان الجواب
بمنع بطلان التالي لا بمنع الملازمة كما توهمه المجيب اما على
اصول الامامية والمعتزلة من امتناع الترجيح بلا مرجح فلا يستقيم
الجواب اصلا لان المراد من المرجح ما عدا الارادة او
المرجح لها واما الارادة في نفسها لا تستقل بالترجيح عندهم
وعلى القول بان الواضع هو البشر لا يصلح القول بان المرجح

من الخطور بالبال مطلقا او كثيرا بما يخطر الالفاظ الكثيرة
ببال الانسان ومن ذلك فلا يتعين اللفظ بخصوصه منها بلا
مرجح اخر سواء الخطور والصواب ان يقال استحالة
الترجيح بلا مرجح انما تقتضي استناد الوضع الى مرجح يستقل
به مطلقا ولا يلزم من ذلك تحقق المناسبة الذاتية في
الوضع والمناسبة الاصلية في صفات الحروف وهيآتها
الحسية على ما ذكره ائمة الاشتقاق والتصريف و
لو سلم وجوب المناسبة الذاتية بين اللفظ والمعنى
لا يقتضي دلالة اللفظ على المعنى كما هو المدعى اذ ليس كل امر
ثابت في الشيء ظاهر فيه ولا كل دال الا حلية واعلم ان
الكلام هنا يقع في مواضع الاول ان للحروف
المقطعة والمفردة والثنائية والثلاثية والاشكال المشتملة على الاعداد
من الرباعيات وغيرها تأثيرات عجيبة معروفة يشهد بها
النقل المستفيض والتجارب الكثيرة والامتحانات
الصحيحة ولكن قد ظن العلم باسرار الحروف من الناس

اللهم وفقني بالاتمام بحق سيد الانام عليه وآله صلوات الملك العلام

عدم وقوع المناسبة الذاتية

بمعنى التوقف على الوضع فهو ظاهر واما انتفاء الوقوع
فانا نعلم بالضرورة استناد الفهم والاستفادة من الالفاظ
الى الوضع دون الذات ولذا كان الافادة والاستفادة
مخصوصين بالعالم بالوضع والاختصاص العلم بوضع كل لغة
بطائفة اختلفت اللغات باختلاف الناس في العلم
والجهل ولو كانت الدلالة ذاتية لما تبع اختلافها اختلاف
الامم في الاصقاع والازمان ولاهتدى كل احد الى
كل لغة ووضع وهو معلوم البطلان فان قيل المناسبة
الذاتية تقتضي جواز العلم بها والعلم بها يقتضي تحقق
الدلالة الذاتية فلا يجوز نفيها قلنا بعد تسليم المقدمتين
وتكرر الاوسط في القياس فغايته ما لزمه اجتماع الدلالتين
في حق العالم بالمناسبة والمطلوب ثبوت الدلالة الذاتية
بدلا عن الوضعية في الجميع ولما كان ظاهر القول با
لدلالة الذاتية ظاهر الفساد اوله جماعة فقيل لعل
المراد من ذلك دعوى التناسب الذاتي بين اللفظ و

والمعنى والتي ذلك المناسب هو علة الوضع الذي هو ا..
في دلالة اللفظ على المعنى وحيث كانت الدلالة موقوفة على الوضع
والوضع موقوفا على المناسبة الذاتية وبهذا الاعتبار
جاز وصف الدلالة بكونها ذاتية مع ان المنقول في
كتب الاصول ليس الا القول بالمناسبة الذاتية بين اللفظ
والمعنى والا ان الدلالة ذاتية وليت ابو حنيفة حكى
عنهم ما يدل على ذلك والذي استدل لهم المنقول
ما يشعر به اصلا وقال صاحب المفتاح ان ما ذكروه ينبه
على ما عليه ائمة الاشتقاق والتصريف من ان للحروف
بانفسها خواص بها تختلف كالجهر والهمس والشدة والرخاوة
والتوسط بينهما وغير ذلك وتلك الخواص تقتضي
ان يكون العالم بها اذا اخذ في تعيين شيء مركب
منها لمعنى لا يهمل التناسب قضاء لحق الحكمة كالفصم
بالفاء الذي هو حرف رخوة لكسر الشيء من غير ان يبين
والقصم بالقاف الذي هو شديد لكسر الشيء حتى يبين

عنهم ص

علم ص

وان

وان لهيئة تركيب الحروف لبعض خواص كالفعلان والفعلى
بالتحريك كالنزوان والنقزان   لما في مسماه من الحركة وكذا باب
فعل بضم العين مثل شرف وكرم للافعال الطبيعية
اللازمة وقس على هذا ولا يخفى ان مرجع لهما وبيني
الى شيء واحد وهو ان المقصود بيان علة الوضع و
حكمة تخصيص بعض الالفاظ ببعض المعاني وان اختلفا
في التعليل فان العلة على الاول امر معنوي راجع الى
ذات اللفظ وحقيقته وعلى الثاني صفة حسية ثابتة
للفظ ظاهرة في النطق والاول انسب بكلام القوم
والثاني اقرب الى القبول وفي كل منهما نظر اما الاول
فظاهر مما سبق واما الثاني فلاختصاصه بالعالم
بخواص الالفاظ وعدم اطراده في جميع الاوضاع كما
لا يخفى   وان كان بوضع طارئ غير الشرع
فحقيقة عرفية عامة او خاصة والمستفاد من كلامهم
في هذا المقام حيث جعلوا الحقيقة العرفية قسيما للغوية

واعتبر وفيها استفادة المعنى بوضع طارئ انها مبائنة لها
وهو كذلك فان الظاهر ان الحقائق الاصلية كالار
ض والسماء والنار والماء وغيرها مما لم يتغير عن معناه
الاصلي لا يطلق عليها في العرف اسم الحقيقة العرفية
وربما ظهر عن بعضهم ان العرفية ما يستفاد منه المعنى في العرف
مطلقا ولو كان المعنى اصليا وهو خلاف المعروف
في معناها والظاهر انه اصطلاح جديد لبعض المتا
خرين وما يشتمل ان الاصل الحاكم الحقيقة اللغوية والعر
فية فكانه مبني على هذا الاصطلاح اذ لا يعقل الا
تحاد مع تباين الحقيقتين كما يقتضيه البناء على المعنى
المعروف والحقيقة العرفية بهذا المعنى اعم مطلقا
من اللغوية لتصادقهما في الاشياء المذكورة وصدق
العرفية بدون اللغوية في الاوضاع الطارية وقد يجي
ان العرفية لو عممت فانما يعم الاصلية اي باعتبار
الفعلية نحو قيد الغلبة واما المهجورة فلا يطلق عليها اسم العرفية

قطعا

قطعا وعلى هذا فالنسبة بين اللغوية والعرفية عموم وخصوص
من وجه وكيف كان فلا يعتبر في صدقها بقاء المعنى الاصلي
مطلقا اذ الظاهر اطلاقها على الطارية المهجورة بل لا
ان يعتبر فيها البقاء ان كانت اصلية او لا يعتبر فيها
البقاء اصلا وربما لاح في كلمات القوم ان الحقيقة
العرفية ما يستفاد منه المعنى بحسب العرف بالفعل
ومقتضى ذلك خروج المهجورة عن العرفية وان
كانت طارية وهو بعيد وعلى تقديره فهل هو دا
خل في اللغوية او يتغير عنها وعن العرفية احتمالان
واي حمل ان الظاهر في اصطلاح الاصوليين وعلماء البيان
ان المعتبر في الحقيقة اللغوية كونها اصلية غير مسبوقة
بوضع اصلا باقية كانت ام مهجورة وربما ظهر من
بعضهم ان المعتبر فيها ان لا يكون مسبوقة بجميع اوضاع
اللفظ وان تقدم عليها بعضها وهو بعيد جدا اذ
الحقيقة المتجددة لا يطلق عليها اسم اللغوية في عرفهم

في اللغة لكل ما يدب على الارض ثم غلب استعماله في العرف
العام في ذي الاربع حتى تعين لذلك وليست الغلبة
فيها في فريق دون فريق او طائفة دون اخرى بل في
جميع فلذا كانت عامة والخاصة ما تعين وضعه كما
في اصطلاحات ارباب العلوم والصناعات فانها
مختصة بهم لحصول الغلبة والاشتهار في معانيها عندهم
والظاهر خروج الاعلام الشخصية عن الحقيقة العرفية اما عن
العامة فظاهر واما عن الخاصة فلتصريحهم بان الوضع
فيها في قوم او فريق والاعلام ليست كذلك لاختصاصها
بما لو حد غالبا وايضا فان الاعلام المستعملة في مسمياتها
حقيقة وان استعمل كالعرفية الخاصة والخاصة لا
يكون حقيقة لو كان المستعمل لها غير اهل الاصطلاح
فان الفعل مثلا اذا استعمله غير النحاة فيما يقابل
الاسم والحرف كان مجازا لكونه مستعملا في غير ما وضع له
في اصطلاح التخاطب ومن هذا العلم لكن الفرق بين العرفية

وبين العرفية فهل المعتبر فيها ان تكون طارئة غير اصلية باقية
كانت او مهجورة او باقية اصلية او طارئة باقية حتى
لا تكون الاظهر الاول والنسبة بين اللغوية بمعناها الاول
والعرفية بمعنى الاول والثالث مباينة كلية وبالمعنى الثاني
عموم من وجه وكذا بين اللغوية بمعناها الاخر والعرفية با
لمعنيين الاوليين وبينها وبين العرفية بالمعنى الثاني
كلي او الاصلية المهجورة لغوية فقط كما ان الطارئة الباقية
عرفية كذلك والباقية محتملة للاختصاص والاشتراك
بحسب اختلاف اللغوية والعرفية في المفهوم والوضع ا
لطارئ هو الجديد الذي ليس باصلي دون الطارئ على وضع
سابق لاختصاصه بالنقل فلا يتناول وضع الالفاظ
المخترعة التي لم توضع لمعنى في اللغة مع انها من اقسام الحقيقة
العرفية بخلاف الاول فانه يعم فيتعين ارادته وعموم
العرفية وخصوصها باعتبار تعيين الواضع فيها وعدمه
فالعرفية العامة ما لم يتعين واضعه كالدابة فانها في

وخصوص من

اللغة

العامة وانما حصه في جانبي تعيين الواضع وعدمه وعموم
الاستعمال على وجه الحقيقة وهو خصوصه ولكن الاعلام لفا
رق العرفية العامة على الوجه الاول وانما حصه من الثاني
فهي خارجة عن العرفية بقسميها فانا لا يكون قسما
للحقيقة ويكون تقسيمها الى الاقسام الثلثة او
يكون خارجا عن المقسم عن مطلق الحقيقة وقد حكى عن
الرازي في المحصول والآمدي في الاحكام ان الحقيقة
والمجاز المشترك فانه لا حصة من الاعلام في اشياع القسمين
اسماء الاعلام بما كزيد وعمرو واعترض بان خروجها عن
الحقيقة والمجاز مع صدق الحد والاشتراك في العلا
قات والتوازم لا وجه له واجيب بان المراد خروجها عن
الحقيقة والمجاز اللغويين لا مطلق الحقيقة والمجاز
واورد عليه بلزوم بطلان الانحصار واشتهار تقسيم اسم
الاقسام الثلثة المشهورة ورد ذلك بان المراد من
اللغوي المعنى الاعم الشامل للثلثة دون المقابل الشرعي
والعرفي

والعرفي وفيه تكلف والاولى ان يقال المراد خروج الاعلام عن
اللغوي بمعنى ما يضاف الى اللغة وينسب اليه لاختصاصه
بها فان الاعلام ليست كذلك لاشتراكها بين اللغات
وعدم اختصاصها بشيء منها ولكن اختص الوضع به و
يمكن حمل الجواب على هذا المعنى فيندفع عليه الايراد
كما لا يخفى وههنا فوايد مهمة
الرابع اختلف العلماء في ان الالفاظ موضوعة بازاء
المعاني الذهنية او الامور الخارجية فذهب الى كل
فريق واحتج الاولون بوجوه
الالفاظ الموضوعة مع المعاني الذهنية وجودا وعدما
فان من ظن الشبح حجرا سماه به واذا تغير ذلك
بظنه انسانا مثلا تغيرت معه التسمية فسماه
باسم الانسان فلو كانت بازاء الامور الخا
رجية لما تغيرت التسمية بتغير الشبح لعدم تغير
الامور الخارجية واعترض عليه بوجوه
الامر الخارجي.

تغير النسبة لتغير الامر الخارجي في عقيدة المتكلم فان
الانسان والحجر موضوعان للامرين الخارجيين لا
لذهن المتكلم لما ظن الشبح حجرا اطلق عليه لفظ الانسان
فتغير التسمية ليس الا لان الموضوع له هو الشبح الخارجي
قلب الدليل فانها لو كانت للصورة الذهنية
لما تغيرت التسمية مع بقاء الصورة في الشئ المعروض
والذي تغير الشبح والتالي باطل قطعا لامتناع اطلاق الحجر
على الانسان حقيقة لا يقال المراد من الصورة صورة
الشبح مطابقة له في الواقع وقد تغيرت اذ على هذا
يلزم صحة احد الاطلاقين وفساد الآخر لانتفاء
المطابقة فيهما معا وهم لا يقولون به مع انهما صحيحان
بالاتفاق فان قيل من الجائز ان يكون اللفظ مو
ضوعا للصورة الواقعية ويصح معه كلا الاطلاقين
نظرا الى عقيدة الواقعية قلنا ذلك هدم لما اعتمدتم
عليه في دلالة تغير التسمية اذ من الجائز ان يكون اللفظ موضوعا

للام

للامر الخارجي ويصح معه كلا الاطلاقين باعتبار اعتقادي و
تجويز احد الامرين دون الآخر تحكم لنا ايضا
ما دل عليه انتفاء الوضع للامور الخارجية ولا يلزم من
ذلك الوضع للصور الذهنية لامكان الواسطة وهو
الوضع للماهية من حيث هي مع قطع النظر عن كونها موجودة في
الخارج او مرتسمة في الذهن انها لو كانت
موضوعة للامور الخارجية لزم امتناع الكذب في الاخبار
فان قولنا زيد قائم لو كان موضوعا للقيام زيدا
الموجود في الخارج لكان دالا عليه فيكون صادقا البتة
واعترض عليه ايضا بوجوه الاول دلالة الكلام
على تحقق النسبة الخارجية ليست دلالة عقلية يمتنع
فيها تخلف المدلول عن الدال حتى يلزم تحققها فيكون
صادقا بل دلالة وضعية على تحقق النسبة الخارجية
والتخلف عن دلالة الوضعية جائز اتفاقا
انه لو كان الكلام موضوعا للنسبة الذهنية فهو ايضا

يدل على تحققها فيصير قولنا زيد قائم للذي يتيقن زيد قائم
في اعتقاده فينبغي ح ان يكون صدقه وكذبه باعتبار
تحقق تلك النسبة وعدمها لا لتحقق النسبة الخارجية
وعدمها فمتى تحققت النسبة الذهنية يلزم ان يكون
صادقا وان لم يكن مطابقا للخارج ومتى لم تتحقق
يكون كاذبا وان كان مطابقا فيكون الصدق والكذب
باعتبار المطابقة للاعتقاد وعدمها كما هو مذهب
النظام لا لاعتبار المطابقة للواقع وعدمها كما هو
المشهور كذا قيل ان غاية ما يلزم من هذا
الدليل نفي عدم الوضع للامور الخارجية والمطلوب
انها موضوعة للصور الذهنية ولم يلزم من ذلك
ان الدليل اخص من المدعى فانه لو صح فانما
يتم في المركبات الخارجية التي يجري فيها الصدق
والكذب فلا يتم التقريب انا نعلم بالضرورة
وضع الالفاظ للمعدومات الممكنة والممتنعة ومع
ذلك

ومع ذلك فكيف يدعى ان الالفاظ باسرها موضوعة للموجودات الخارجية واعترض عليه البعض بامكان الوضع
وحصول التفصيل كما تقدم آنفا احتج القائلون بوضع
الالفاظ للامور الخارجية بان فرقا بين دخلت الدار
واكلت الخبز وشربت الماء وبعت العبد وحدثت
الكرادم واشتريت الدابة الى ما لا يحصى انما يراد
من ذلك تلك الامور الخارجية دون الصور الذهنية
فعلم ان الالفاظ موضوعة لها دون الصور والقول
بان تلك استعملت في الامور الخارجية مجازا
في باب المشاكلة لوجود القرينة بعيد جدا بل مقطوع
بفساده فان ذلك يفضي الى انسداد باب الحقيقة
بالكلية وارتكاب التجوز في جميع الالفاظ وهو باطل
بالاتفاق واعترض بالمعارضة بالقضايا
الكثيرة التي موضوعاتها المعدومات الممكنة او
الممتنعة فان ارادة الامور الخارجية منها غير متصورة

ولذا قيل ان القول بان الالفاظ موضوعة للحقايق الخارجية
على ما صرح به بعض المحققين مما لا خفاء في بطلانه وبما
ذكرنا ظهر ضعف حجة القولين وان المعترض مستطرد من
الجانبين وقد زيف بعض الافاضل الخلاف في هذه المسئلة
على الخلاف في مسئلة المعلوم بالذات مدعيا بان من قال
ان المعلوم بالذات هو الصورة الذهنية كالشيخين
واتباعهما بناء على ان الحاصل في الذهن هي حقيقة
انما هو الصورة الذهنية وذو الصورة انما يحصل فيه بناء
على ان صورة المطابقة او الغير المطابقة حاصلة فيه
وانا كثيرا ما نتصور شيئا لا وجود له في الخارج قال
بان الالفاظ موضوعة للصورة الذهنية ومن قال
ان المعلوم بالذات هو ذو الصورة كالعلامة الرازي
والمحقق الطوسي والسيد الشريف وغيرهم بناء على ان
ذو الصورة هو الملتفت اليه بالذات وان الصورة
انما هي مرآة للملاحظة ولذا قد يحصل الالتفات

الى الامر الخارجي

الى الامر الخارجي من دون شعور بالصورة بل مع انكارها
كالمتكلمين النافين للوجود الذهني وارتسام الصور
وانا اذا ابصرنا زيدا الخارج المبصر هو زيد الخارجي لا
صورته المنطبعة فانها ليست من المحسوسات
فضلا من ان يكون من المبصرات بان الالفاظ
موضوعة للامور الخارجية وهذا بناء على ان الالفاظ
موضوعة لما هو معلوم بالذات وقد ادعى الفاضل
المشار اليه القطع بذلك وان ذلك مما لا شك
فيه واعترض عليه بالمنع فان تلك المقدمة ليست
بينة ولا مبينة ولا مسلمة للجميع فتفريع الخلاف عليها
مجرد دعوى لا شاهد لها ثم لو صح البناء المذكور فا
لواجب ان يراد في المسئلة قول ثالث هو ان اللفظ
الموجود الخارجي موضوع لما هو موجود في الخارج وفيما
عداه ذلك للامر الذهني فان الظاهر من كلام صاحب
المحاكمات اتفاقهم على ذلك في مسئلة المعلوم بالذات

وقد رجحه بعض المحققين مذهبا برجوع الاختلافين الى
هذا التفصيل وان النزاع في هذه المسئلة لفظي حتى
وكيف لم يتهم في شان المحقق الطوسي والامام الرازي
وامثالهما فان القائلين بان المبصر هو زيد الخارجي انما
ذهبوا الى ان المعلوم في غير الموجودات الخارجية هو
فالظاهر ان مرادهم ان المعلوم بالذات هو الموجود
الخارجي في الموجودات الخارجية لا مطلقا فينطبق
على التفصيل المذكور وكذا ما يعد من الشيخ والفارابي
واضرابهما القول بان الالفاظ موضوعة للصور
الذهنية بطل فلو صح ان الخلاف في الموضوع متفرع
على الخلاف في المعلوم بالذات فالظاهر ان المراد
كون الصورة معلومة بالذات فيما لم يكن ذو الصورة
موجودا في الخارج فينطبق على التفصيل ايضا و
يصير النزاع بين الفريقين لفظيا في كلا المسئلتين
واعترض على التفصيل بان الوجدان يحكم بعدم الفرق

بيان ما اذا

بين ما اذا كان المعلوم موجودا خارجيا وبين ما اذا
لم يكن فاذا كان المعلوم بالذات في القسم الثاني هو
الصورة وجب القول بانها هو المعلوم بالذات
في القسم الثاني هو الصورة فيجب القول به بانه
مطلقا ورد ذلك بانا لا نسلم حكم الوجدان
بعدم الفرق فانا نجد في انفسنا في القسم الاول
انا اذا ادركنا شيئا خارجا منا والتفتنا اليه
وفي الثاني كذا انا قد التفتنا الى ما في انفسنا ووجهنا
اليه وهذا انما يستقيم لو قيل بان المحتاج الى ال
تمام الصورة وانطباعها ادراك الامر الذي
لا وجود له في الخارج وان الامر الخارجي لا يفتقر
ادراكه الى تمثل الصورة في الذهن بل يكفي في
ادراكه الذهني له ارتباطه به واشارته اليه على
وجه مخصوص من غير انطباع صورة فيه كما ذهب اليه
مثل القائلين بان الابصار بخروج الشعاع

فانه على هذا التقرير يتجه القول بان المعلوم في ادراك الامور
الخارجية هو نفس تلك الاشياء وفي غيرها الصور الحاصلة
في الذهن اذ الموجود في الاول هو الامر الخارجي وفي الثاني
الصورة الذهنية وليس المعلوم الا الموجود في الذهن او
الخارج لكن الظاهر ان ذلك لم يقل به احد فان
المتكلمين النافين للوجود الذهني قالوا بنفيها في
بنفيه مطلقا في الامور الخارجية وغيرها واللازم من ذلك
نفي الوضع للصورة الذهنية مطلقا والحكماء المثبتون
للوجود الذهني قالوا اثبتوه كذلك من غير فرق بين
الامر المحقق الموجود في الخارج وغيره والمتجه على ذلك
بعد التسليم ان المعلوم بالذات فيما لا وجود له في
الخارج هو الصورة الذهنية الا ان المعلوم هو الصورة
الذهنية مطلقا ولكن ذو الصورة موجود في الخارج فهو
انه بعد حصول الصورة في الذهن وارتسامها فيه
لا يتفاوت الحال باعتبار وجود ذي الصورة في

الخارج

في الخارج لقيام الصورة في الذهن وحضورها عند
النفس في الصورتين فدعوى ان الالتفات في احديهما
الى ما في النفس وفي الآخر الى ما هو خارج عنها خارجة
عن الانصاف ومنع التسوية بين الامرين مع ذلك
كما جعله المحشي خللا فيما حكم به الضرورة الوجدانية ويأتي
في ان الصورة اذا لم يكن لها مطابق في الخارج فانما
يلتفت الذهن اليها بخلاف ما اذا كان لها مطابق
خارجي فان الذهن انما يلتفت ح الى ذلك
المطابق ويغفل عن الصورة بالكلية فكلامه مشعر
لا يلتفت اليه في المطالب العلمية على انه لو صح
ذلك فلا يمكن القول به في مسئلة المعلوم بالذات
فان المفروض فيها تحقق معلومين وكون احدهما
معلوما بالذات والآخر معلوما بالعرض فان اختلف
في المعلوم بالذات لا يعقل الا بعد تحقق امرين معلومين
وقع الاشتباه في تعيين ما هو معلوم بالذات منهما

وما ذكر على تقدير تسليمه انما يفيد ان المتحقق من الصورتين
شيء واحد هو المعلوم فبناء احدى المسئلتين المتباينتين
على امرين متنافيين يقتضي على الاخر بناء الشيء على نقيضه
وفي هذا التعليل ان الواجب تخصيص الخلاف في مسئلة المعلوم
بالذات بصورة تحقق الصورة الذهنية مع مطابقتها
الخارج مع انتفاء احدهما لا تصور النزاع فيما هو معلوم
بالذات كما لا يخفى واعلم ان للمتأخرين في المسئلة قولين
آخرين احدهما ان اللفظ موضوع للماهية من حيث هي هي
عن نظر الى كونها موجودة في الخارج او مرتسمة في الذهن
فانه لما لم يمكن القول بوضع الموجودات الخارجية كلها
للصور الذهنية تعين القول بوضعها للماهية وربما ادعى
بعضهم ان من قال بان الالفاظ موضوعة للامور الذهنية
انما هو هذا المعنى بناء على ان الخلاف في ان اللفظ موضوع
للموجود الخارجي او للموجود الذهني الذي هو اعم من المعلومات
والصورة الذهنية او ان المراد بالصورة الذهنية

القول صح

الماهية

الماهية من حيث هي فانه قد يطلق عليها اسم الصورة
فانه لو كان النزاع في الصورة الذهنية بمعنى المعلوم
لم يتمش الدليل الاول الذي ذكره على افادة المدعى
اذ لا يلزم من عدم كونها موضوعة للامر الخارجي كونها
موضوعة للصور الذهنية من حيث انها صورة
ذهنية بل لم يصح هذا المذهب قطعا لان من
سمع لفظ زيد لا ينتقل منه الا الى زيد المعلوم
لم يرتسم صورته في الذهن من غير التفات الى
تلك الصورة بل مع انكاره كما للمتكلمين النا
فين للوجود الذهني وارتسام الصورة فينبغي
تنزيل الخلاف في الامر الذهني على المعلوم دون
الصورة العلم قيل وقد جعل بعض المحققين
هذا النزاع في مسئلة لغات الوضع لفظيا و
جعل ما للقولين الى تحقيق هذا الاجمال فمن
قال انها موضوعة للامر الظاهر الخارجي مقابل

للموجود نسخه

الصورة الذهنية من حيث انها قائمة بالذهن اي من جهة
كونها علما ومن حيث انها موضوعة للامور الذهنية و
الصورة الذهنية اراد بها الماهية المعلومة اذ
كثيرا ما يطلق عليها الصورة واعترض عليه بان
الوضع للماهية انما يستقيم في الامور الكلية كالا
نسان مثلا فان الظاهر انه موضوع للماهية من
حيث هي مع قطع النظر عن الوجود الذهني والخارجي
واما الامور الشخصية فلا يصح القول فيها بالماهية
اذ الظاهر ان زيد ليس موضوعا لماهية الانسان
من حيث هي ولا يعقل له مع قطع النظر عن الوجودين
ماهية غير ماهية الانسان اصلا اذ لا يمكن ان
يتشخص وجد موجود في الذهن والخارج مع انا
نقول الظاهر انه ينتزع من هوية الشخص امر سوى الماهية
الكلية لا العوارض الخارجية ولا الامر نسبته الى
الماهية النوعية نسبة الفصل الى الجنس على ما قيل

بل الماهية الكلية اذا وجدت في الخارج صارت
شخصية بدون انضمام شيء اليها فهي اذا وجدت
في الخارج كانت شخصا واذا وجدت في الذهن
كانت شخصا آخر ولا يمكن ان يوجد الشخص الخا
رجي في الذهن قطعا فعلم انه ليس للاشخاص ماهية
سوى الماهية الكلية والظاهر ان الالفاظ الدالة
على الاشخاص كزيد وعمرو ليست موضوعة لماهياتها
الكلية فالحق الذي يقتضيه ان اللفظ في الجزئيات
الخارجية موضوع للشخص وفي الذهنية للشخص
وانه في موضوع للماهية من حيث هي وهذا
التفصيل هو القول الثاني من القولين المشار
اليهما وهو الحق الذي لا محيص عنه ان اريد وضع
الالفاظ للجزئيات الموجودة في الذهن او الخا
رج وضعا للذوات المعينة التي لو كانت موجودة
لكانت موجودة في الذهن والخارج على ان يكون

الوجود الخارجي والذهني وصفا تقديريا للموضوع له
فانه لو اعتبر الوجود جزءا من الموضوع له او جعل وصفا
محققا له كما يوهمه ظاهر القول بانها موضوعة للمو
جودات الذهنية والخارجية لكان فاسدا فانا
نقطع بان المفهوم من زيد ليس الا الذات المشخصة
من دون التفات الى كونه موجودا في الخارج اولا
ولو كان الوجود الخارجي من الموضوع له لزم ان
يكون قولنا زيد موجود في الخارج بمنزلة الموجود في
الخارج موجود في الخارج وقولنا زيد ليس بموجود
في الخارج بمنزلة الموجود في الخارج ليس بموجود في
الخارج ولكان التردد في وجود زيد في حكم التردد
في وجود زيد الموجود وعدمه ولو كان وصفا محققا
له لكان الحكم بالوجود والعدم والتردد بينهما
بمنزلة اثبات اللازم ونفيه والتردد في ثبوته
ونفيه والتالي باطل بالضرورة والظاهر ان مراد

القائل

القائل هو ذلك ايضا لكن لما كان عبارته موهمة بخلافه ولا
يذهب عليك انه يمكن رجوع القول الخ بالماهية
الى هذا التفصيل على ان يكون المراد من الماهية
ذات الشيء وحقيقته مطلقا كلية كانت او جزئية
فانها قد تطلق على هذا المعنى وقد عرفت جواز
رجوع القولين الاولين الى القول بالماهية
كما حكي عن بعض المحققين فيكون مرجع الاقوال
الاربعة الى شيء واحد ويكون النزاع بين القوم
لفظيا ناشيا عن عدم فهم المعنى المراد من اللفظ على ما هو
ومنشؤه غير عزيز فليتأمل في هذا المقام فانه من مزال
الاقدام ومسقط رجل الافهام
توهم كثير ممن لا تحقيق له دخول العلم في مدلولات الا
لفاظ حتى زعموا ان من نذر ان لا يتوضأ بالماء النجس ولا
يأكل الميتة ولا يشرب الخمر ولا يعمل بخبر الفاسق
انه عنى اجتنب الماء المعلوم نجاسته وتناول الشيء

المعلوم حرمته والعمل بروايته من علم فسقه ولكن ما جعل
ثبوت الوصف له خارجا عن النهي وتقتضي ما ذكروه
لكن مجهول النجاسة وسط بين الطاهر والنجس ومجهول
الحل وسط بين الحلال والحرام ومجهول الفسق وسط
بين العادل والفاسق وذلك توهم فاسد فان الا
لفاظ موضوعة للامور الواقعية والعلم والجهل خارجا
عن ذلك قطعا وهذا امر معلوم لا خفاء فيه بحسب
العرف واللغة اذ المفهوم من الالفاظ عرفا ولغة
او مشتقة مفردة او مركبة ليس الا ماهية المعلومات
من حيث هي مع قطع النظر عن الالتفات الى كونها معلومة
فان المفهوم من الماء هو الجسم السيال المعروف
وكل ما هو كذلك في نفس الامر فهو ماء سواء علم
بهذا العنوان او لم يعلم وكذا المفهوم من الطاهر
ما اتصف بصفة الطاهرية في الواقع وكل ما كان
كذلك فهو طاهر سواء علم اتصافه بالطاهرية

اولا

اولا فالمجهول النجاسة وسط بين المعلوم الطهارة والمعلوم
النجاسة وليس من وسط بين الطاهر والنجس وكذا المجهول
الحرمة بين المعلوم الحلية والمعلوم الحرمة لا بين الحلال
والحرام ومجهول الفسق وسط بين المعلوم العدالة و
معلوم الفسق لا بين العادل والفاسق وكلام اهل
اللغة صريح في ذلك فانهم ذكروا ان الالفاظ
التي ذكروها في العنوانات انها اسماء لمسمياتها
المعلومة من الامور الواقعية ولم يذكر احد منهم اعتبار العلم
في مدلولات الالفاظ وتقتضيه قواعد الصرف
والاشتقاق لكن المشتق هو الذات المتصفة بالمبدأ
فاذا كان العلم خارجا عن مدلولات المبادي كان
خارجا عن المشتق وايضا العلم والجهل يتعلقان بمد
لولات الالفاظ قطعا ولو كانت موضوعة للامور
المعلومة من حيث هي معلومة لم يصح تعلقهما بها
فلا يصح ان يقال هذا الشيء معلوم الطهارة او معلوم

النجاسة وذلك الشيء معلوم الحلية او الحرمة او مجهولها
وبطلان الثاني ضروري ولكان السبب في هذا التوهم
هو ان المخبر لما لم يصح له الاخبار الا بالعلم بالموضوع
والمحمول كان قوله هذا الماء طاهر في قوة هذا الذي
علم انه معلوم الطهارة طاهر وكذا الطالب لما لم يجز
له طلب غير المقدور وكان العلم من شرائط القدرة
كان قوله لا تستعمل النجس بمنزلة الذي لا تستعمل ما
علمت نجاسته والجواب ان اعتبار العلم في الخبر
لكونه من لوازم صدق الخبر عند المخبر لا دخوله في مدلول
اللفظ كما هو المدعى وذلك واضح واما الطالب فلانه
ففيه ان اعتبار العلم لا يوجب
دخوله في المدلول كما هو المطلوب لان امتناع التكليف
بغير المقدور لا يقتضي اعتبار العلم قوله من شرائط
القدرة قلنا ان اريد ان العلم بالتكليف او بتصور
المكلف به من شرائط القدرة فمسلم ولا يجدي نفعا

لحصوله

لحصوله فيما هو المفروض قطعا وان اريد ان العلم بتعيين المكلف به
بشرط فلا ريب في بطلانه لامكان تحقق الامتثال مع الشبهة
بفعل ما وقع فيه الاشتباه في الاوامر وترك
الجميع في النواهي وذلك مقدور بالضرورة
فيجب لان ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب ومن ثم
ذهب الفقهاء الى وجوب الاجتناب عن الشبهة المحصورة
مطلقا فانه لم يجب التجنب فيه لا من جهة لزوم
الحرج والضيق الشديد بلزومه مضافا الى النص و
الاجماع على انتفاء الوجوب في مثله لا لما قيل
صرح الفقهاء في مسئلة المشتبه بالمضاف بوجوب
الطهارة بكل من المشتبهين بل حكموا بانه مع
انقلاب احدهما يجب الوضوء بالآخر مع التيمم مقدما
للاول على الثاني وهذا من افراد المشتبه المحصور
فلو كان المحصور الواجب فيه الاجتناب كما ذكرتم
لوجب منعها ايضا اذ لا فرق بينه وبين المشتبه بالنجس

او المغصوب لانا نقول الفرق بين المشتبه بالمضاف
والمشتبه بالنجس و المضاف المغصوب ان الجمع هناك
يستلزم الحرام اعني التطهر بالنجس و استعمال المغصوب
فان قلت اطلاق الماء شرط في صحة الطهارة شرعا
والاتيان بالمشروط بدون الشرط تشريع محرم فالجمع
بين الطهارتين في المشتبه بالمضاف يستلزم الحرام
ايضا قلت التشريع انما يلزم مع العلم بالحال واما
مع الاشتباه فالجمع من باب الاحتياط المامور به
كما لا يخفى نعم يتوجه على حكم الفقهاء بوجوب التجنب
عن المشتبه بالنجس مطلقا ان المشتبه مشتمل على النجس
والطاهر وكما ان الشارع نهى عن الوضوء بالماء
النجس فهو امر بالطاهر فيتحقق التعارض بين الواجب
والمحرم مع الانحصار اذ الجمع بين الطهارتين يستلزم
فعل المحرم وتركهما يستلزم ترك الواجب فلا ترجيح
وايضا فان اكثر الفقهاء في مسئلة الثوبين المشتبهين

قالوا

قالوا بوجوب الصلوة فيهما معا والفرق بينهما وبين الانائين
المشتبهين مشكل جدا ويمكن ان يقال ان اطلاق وجوب
التجنب عن المشتبه بالنجس مبني على ترجيح جانب التحريم
على الوجوب في صورة تعارض الواجب والمحرم كما
يستفاد من تتبع النصوص والحكم بوجوب الصلوة
في الثوبين المشتبهين لاجل النص الوارد على خلاف
الاصل او لان طهارة الثوب من الشرائط الاختيارية
لا من شرائط الماهية فتامل جدا واعلم ان من فروع
المسئلة اشتراط علم الراوي وعدم حجية مجهول
الحال لما عرفت من ان العادل اسم لما ثبت له وصف
العدالة في نفس الامر والفاسق لمن ثبت له الفسق
كذلك والمجهول الحال في نفس الامر عادل او فاسق وليس
واسطة بين العادل والفاسق الواقعيين وانما هو واسطة
بين معلوم العدالة ومعلوم الفسق فالحكم بالتثبت في
آية النبأ عند خبر الفاسق يقتضي وجوب التوقف

لمن بدر

تلك بدر — للقبول

عند خبار زمن له هذه الحقيقة في الواقع ونفس الامر فيتوقف
على العلم با شفائها وكيف التوقف مع العلم بثبوتها او الجهل
بالحال ولا يتوهم ان هذا من قبيل الشبهة الغير المحصورة لا يجب
الاجتناب فيه كما هو الشان في ذلك اذ المدار في الحصر وعدمه
ليس على الضبط والانتشار فقط حتى لا يدخل ذلك في غير المحصور
بل المناط فيها التمكن بلا عسر وحرج وعدم التمكن كذلك ولا
ريب ان التثبت عند خبر مجهول الحال مما لا عسر فيه ولا حرج
كمعلوم الفسق في ذلك ظاهر ومما يتفرع على ذلك وجوب الفحص
والاجتهاد مع الجهل بالحال كما لو قلنا بعثت الى جهة الكعبة واخذ
برواية العدل فانه يجب الاجتهاد في تعيين سمت القبلة و
التفتيش عن عدالة الراوي مع الجهالة لاطلاق التكليف و
تحقق القدرة على التدارك ولو كان العلم بالوصف معتبرا في صدق
اللفظ لم يجب الفحص والاجتهاد قطعا اذ التكليف مشروط
بتقدم العلم ووجوب البحث مع تحقيقه حين ثم ان البحث
انما يجب لو عارض الامر بالتثبت ثم هذه على الشبهة به كما في

الى آيتكن

في الى يين المذكورين حيث ان العمل برواية العادل واجب
ورواية الفاسق محرم والصلاة الى القبلة واجبة والى غيرها
محرم فان المشتبه في مثل ذلك يدور امره بين ان يكون
مأمورا به او منهيا عنه فيجب البحث عن حاله مع التمكن
واما اذا لم يكن هناك معارض كما لو امر باعطاء كل
مستحق درهما ولم ينهه عن غير المستحق — البحث على
المكلف ح بل الواجب عليه احد الامرين اما البحث
الكاشف عن حقيقة الحال او الاتيان بالمعلوم وا المشتبه
معا حتى يحصل اليقين بالامتثال كما في المعارف ح كشف
عدالة الراوي بعد ان نفس الواسطة بين العادل و
الفاسق في نفس الامر وجب وجوب التثبت في
الآية متعلق بنفس الوصف لا بما تقدم العلم به منه
ومقتضى ذلك ارادة البحث والتفحص عن حصوله و
عدمه لا الاثر لان قول القائل اعط كل بالغ رشيد
في هذه الجماعة مثلا درهما يقتضي ارادة السؤال

ونفحص عن جميع هذين الوصفين لا الاقتصار على ما سبق بالاجماع
وجه لكن وجوب البحث عن العدالة وعدمها ليس لوجوب
التثبت عند خبر الفاسق وحده بل لوجوب التثبت في خبر
الفاسق ووجوب العمل برواية العدل كما يستفاد من مفهوم
الآية اذ لو لم يجب العمل بخبر العدل لامكن التثبت في خبر
الفاسق بترك العمل برواية مجهول العدالة من غير بحث
وتفتيش لاشتغاله بالمعارض على هذا التقدير والحكم بارادة
الفحص في السؤال في المثال المفروض غير مسلم لما عرفت من
احتمال الاكتفاء في مثله بالجمع بين المعلوم والمشتبه ولا يبعد
ان يكون المراد انه لما كان الحكم في الآية والمثال متعلقا
بنفس الوصف الواقعي لا بما تقدم العلم به منه بخصوصه
لم يجز الاقتصار على المعلوم بل الواجب تحصيل العلم بتحقق
الامر الواقعي بطريق البحث والتفتيش او غيره كالجمع
بين المعلوم والمشتبه في بعض الموارد وانما ذكر
البحث بطريق المثال لكونه احد الطرق في حصول العلم لا

للاختصاص

لاختصاصه به وقد ظهر بما ذكرناه انه لو ثبت اذا
بشيء مجهول صفته فاما ان ينهى مع ذلك عما اشتبه به
اولا وعلى الاول فاما ان يكون للمكلف طريق الى العلم به
اولا فان كان وجب البحث والتفتيش والا بنى على ترجيح
جانب التحريم او ثبت التخيير وعلى الثاني كان المكلف مخيرا
بين البحث وبين الجمع بين المعلوم والمشتبه فتامل ولا تخبط

قد تسامح اهل العرف في استعمال الالفاظ
الموضوعة للمقادير والازمنة والاعداد فيما يزيد عليها
بقليل او ينقص عنها لعدم الاعتداد بالتفاوت اليسير
وتنزيلا للموجود منزلة المعدوم او المعدوم منزلة الموجود
كما يقول من اقام في بلد تسعة ايام وبعض العاشر او عشرة
ايام وبعض الحادي عشر انه اقام فيها عشرة ايام ومن
قطع فرسخا الا ذراعا او ذراعين او زاد ذراعا او
ذراعين انه قطع فرسخا ومن اشترى رطلا الا درهما
او درهمين او زاد درهما او درهمين انه اشترى رطلا

وربما كانت تجوز باطلاق تلك الالفاظ مع ادنى زيادة
والنقصان كما يقال زيد يملك الفا وهذا الصندوق يسع
عشرة آلاف والمراد ان زيدا يملك الفا وقليلا
او ازيد كذلك والذي الصندوق يسع عشرة آلاف
او دونها او فوقها بيسير ومثل هذا التحديد يسمى
تقريبا ومقابله التحديد التحقيقي وهو الذي يراد منه
نفس المسمى من دون زيادة ونقصان وكثيرا
ما يتسامحون ايضا بتسمية الشيء باسم اجزائه كما في
اطلاق الحنطة على المخلوط بالشعير او التراب ونحوها او اللبن
على المشوب بالماء اذا كان الخلط والشوب يسيرا
ولكثرة وقوع هذا التسامح في اطلاقات العرف
توهم كثير من الناس تغيير الالفاظ عن معانيها الاصلية
وحدوث حقائق عرفية فيما يستعملونها به
حتى ان من الفقهاء من نسب اليه هذا التوهم فحكم
بارادة التقريب في كثير من التحديدات الواردة في

غلب صح

الشرع

في الشرع كتحديد الكر بالوزن والمساحة وكتحديد البلوغ بالسن
وكتحديد سن اليأس وحد الاقامة القاطعة للسفر وغيرها من
التحديدات لزعمه صدق الاسم بحسب العرف في جميع ذلك
مع التقريب والتخمين ولان العرف مقدم على اللغة في الخطابات
الشرعية ومن المعاصرين من زعم صحة السجود على القرطاس
المكتوب والحجر الذي يعلوه الوسخ ولو كانت الجبهة ملاقية
للكتابة او الوسخ لانه يصدق في العرف انه سجد على القر
طاس او الحجر وكذا صحة الصلاة اذا رفع جبهته عن
موضع السجود قليلا ثم اعاد ولو مع العمد والاختيار
اذ لا يصدق في العرف انه زاد في صلاته سجودا وذلك
كله توهم باطل وخيال فاسد لان العرف في ذلك
كله مطابق للغة غير مخالف لها وتلك الالفاظ
باقية على معانيها الاصلية غير منقولة عنها و
انما استعملها اهل العرف في غير معانيها للتسامح
في الاطلاقات وتوسعهم في الاستعمالات [illegible]

القرائن الصارفة عن الموضوع له كما في ساير المجازات و
لذا ترى هم مواضع التحقيق والتدقيق يدعون التسامح
غير متحاشين عنها بل يتحاسبون على الذرة
والمثقال ويراعون الساعات والدقائق ويراعون النقير
وكذا الفقهاء لا تأمل لهم من ارادة التحقيق من
من الالفاظ في ابواب المعاملات والوصايا والا
قارير والمواريث وفي تحديد الاعواض وضبط الا
جل في المعاوضات والمداينات وانما ذهب بعضهم
الى ارادة التقريب في بعض المسائل غفلة عن حقيقة
وعما استقر عليه امرهم في جميع الفقه تعويلا على القراين
الدالة على التقريب في ذلك البعض وايضا فانا نقطع
بان العشرة مثلا اسم لهذا العدد المخصوص المتألف من
الوحدات المعلومة فاذا اضيف الى الايام مثلا كان
معناه عشرة ايام كاملة لا تزيد عليها شيء ولا ينقص
منها شيء فلو اطلقنا العشرة على ما ينقص عنها بيسير

كساعة

كساعة مثلا فكانما ادعينا ان العشرة الا ساعة عشرة وانه
لا فرق بين العشرة الكاملة والعشرة الا ساعة لقلة النقص وعدم
الاعتداد بالتفاوت اليسير وليس المراد ان العشرة الا ساعة
فرد من العشرة اطلاق اللفظ عليه لكونه فردا حقيقيا
من المسمى والا لما صح التعليل بقلة النقص وعدم الفرق
لان نسبة المسمى الى جزئياته نسبة واحدة لا اختلاف
فيها وليس نسبته البعض اليه اولى من البعض في البعض الآخر
فيجب ان يكون صحة الاطلاق في الجميع للفردية لا للفردية
في البعض منه في الآخر وايضا لو كان الناقص
والزائد من افراد العشرة لصح الاستثناء والعطف في
قولنا عشرة الا ساعة وعشرة وساعة والتالي باطل
بالضرورة وكذا المقدم وايضا لو صح كون العشرة الا
ساعة فردا من العشرة للقرب منها وقلة النقص عنها
لزم ان يكون الا ساعتين فردا من العشرة ايضا لان
نسبة العشرة الا ساعتين الى العشرة الا ساعة كنسبة

العشرة التاسعة الى العشرة الكاملة وكذا تقول في العشرة
الثلثة والعشرة الاربعة وهكذا الى ما لا يتناهى في
طرف القلة ومثل ذلك الكلام في جانب الزيادة
ليس بلا تفاوت فيلزم ان لا يكون جميع اجزاء العشرة
عشرة حقيقة وهو ضروري البطلان فعلم ان
اطلاق العشرة على اجزائها القريب منها كالعشرة
الناقصة منها ليس باعتبار الفردية بل التسامح العرفي
في الاستعمالات وعدم اعتدادهم بالنقص اليسير غالبا
وكون هذا القدر من التفاوت مما يتسامح فيه ولا ينظر
اليه بل ينزل عدمه منزلة الوجود حتى كان لا اثر لعدمه
في صدق اللفظ وهذا امر بين ظاهر في العرف والتشكيك
فيه من قبيل التشكيك في الضروريات وينبه على ذلك ما ذكرنا
من ان اهل العرف يراعون التفاوت اليسير ويبالغون في
الاستقصاء والتدقيق اذا ترتب على التحديد امر ثم يعتنى
به وذلك كما لو طلب الغريم قضاء الدين لعشرة ايام

ولم يبق

ولم يبق المدة الا ساعة فانه لا يكتفي المطالبة ولا يقدم عليها
ولو طالب كان للمديون ان يعتذر ببقاء شيء من المدة (يعتذر بذا)
ولم ينكر عليه احد من العقلاء في هذا الاعتذار وكذا لو قال
السلطان جلستك في هذه البلدة الى عشرة ايام
فان بقيت بعدها قتلتك فانه لا يجوز له قتله
في العشرة والذي لم يبق منها الا ساعة او قتل ولو قتل
نسب السلطان الى التعدي ونقض الامان وكذا الحال
في كل امر له خطر وشان فان اهل العرف في ذلك
مجمعون على ترك التساهل والتسامح والذي يتسامحون
فيه ما ليس لهم فيه زيادة عناية واهتمام كما لا يخفى
على من لاحظ عادة الناس وطريقتهم في المعاملات
والمحاورات وبالجملة فلاهل العرف في اطلاقاتهم
مقامان مقام تسامح وتساهل في اطلاق اللفظ
ومقام استقصاء وتدقيق والمعتبر في اثبات الحقيقة
العرفية صحة الاطلاق في المقام الثاني المبني على ترك

التسامح والتساهل اذ لو كان صحة الادعاء ولو على وجه التسامح
والادعاء دليلا على كون اللفظ حقيقة لزم ان يكون المجازات
حقايق لان جلها بل كلها افراد ادعائية للمشترك فان
القائل رأيت اسدا يرمي يدعي ان الرجل الشجاع فرد من
افراد الاسد حقيقة وان للاسد فردين احدهما الحيوان المفترس
المعروف بصفة الجرأة والفرد الآخر الانسان الشبيه للحيوان
المذكور في تلك الصفة حينئذ يلزم ان يكون الاسد في الكلام
المذكور حقيقة وذلك معلوم البطلان ولما كان صحة الاطلاقات
التي اشرنا اليها مبنية على التسامح الذي لا يثبت الحقيقة
لم يجز التعويل في حمل الالفاظ لان الاصل في الاستعمال الحقيقة
والحمل على المجاز موقوف على القرينة والذي يدعي التوسع
في اطلاق [illegible] العرف لا ان يدعي صحتها في غير مقام التسامح
والتساهل او ان صحة الاطلاق ولو في ذلك المقام يقتضي
الوضع والنقل وان الحمل عليه لا يتوقف على ذلك بل
يجب القول به وان كان مجازا وذلك باطل لما عرفت من

ان

ان الاطلاقات المذكورة انما تصح في مقام التسامح دون الحقيقة
وان صحة الاطلاق في مقام المسامحة والادعاء لا يقتضي الحقيقة
ولا يثبت الوضع وانه اذا لم يثبت الوضع للمعنى لم يجز الحمل
عليه الا مع القرينة لان الاصل في الاستعمال وبذلك علم
انه لا اشكال في ارادة التوسع اذا كان اللفظ موضوعا
لما يقتضيها او كان هناك قرينة تدل على ارادتها
فان ذلك خارج عن محل النزاع اذ الكلام في دلالة
القرينة لا في دلالة اللفظ مع القطع بوضعه للمعنى كما لا
يخفى وانت اذا اتقنت هذا البحث وامعنت النظر
فيه ينكشف لك الوجه فيما ذهب اليه الفقهاء من
ارادة التحقيق في مسائل الفروع وكذا اندفاع ما
اورده المتأخرون في ان التضييق في مثل الالفاظ
خلاف طريقة العرف فعليك بالتأمل في هذا المقام
فكم قد زلت للاعلام فيه الاقدام ومما ينعطف على
هذا البحث قول الفقهاء باشتراط الصيغة في المعاملات

كالبيع والاجارة والصلح فانهم اذ علموا ان اسم البيع وغيره انما
يطلق على ما اشتمل على العقد من الايجاب والقبول اللفظيين
ولكن ما لا يشتمل على ذلك فليس بيعا حقيقة ولا اجارة ولا صلحا
وانما هو شيء يشبه تلك الامور لمشاركته له في الغاية المقصودة
فيطلق عليه تلك الاسماء مجازا واعترض بان العرف قاضي
بصحة الاطلاق مع انتفاء الصيغة فان طريقة الناس في جميع
الاعصار والامصار الاكتفاء في معاملاتهم بالمعاطاة
الخالية عن الصيغة وانهم عدوا ذلك بيعا واجارة وصلحا
من غير توقف فيها وله الادلة الدالة على صحة المعاملات
المذكورة وفيه ان الاكتفاء بالمعاطاة وتسميتهم
اياها بيعا ليس الا في الامور المحقرة التي لا يعتنى بشانها
كبيع الخبز واللحم والبقل وما يشبه ذلك واما المعاملات
الخطيرة كبيع الدار والخانات والبساتين والحمامات والجوار
والعبيد والخيل الجياد والسلع النفيسة المثمنة فانهم
لا يكتفون فيها بالمعاطاة قطعا ولا يعدون المعاطاة

في تلك

في تلك بيعا ومعاوضة فعلم ان اطلاق البيع مثلا على المعاطاة
تسامح العرف وتساهلهم في الاطلاقات وقد عرفت ان صحة
الاطلاق في مقام التسامح والادعاء لا يقتضي الحقيقة ولا يثبت
الوضع فلا يدخل المعاطاة في عمومات البيع فانها انما تتنا
ول الافراد الحقيقية دون غيرها واعلم انه قد يتوهم
ان كل ما يصح اطلاقه عند اهل العرف حقيقة فهو
حقيقة عرفية وما لا يصح كذلك فليس بحقيقة عرفية
وليس كذلك فان اهل قد يصححون الاستعمال على وجه
الحقيقة لظنهم تحقق المسمى في المستعمل فيه مع انتفائه
وقد لا يصححون لظنهم انتفائه مع تحقق المسمى فلا
عبرة اذن في ثبوت الحقيقة العرفية وانتفائها بحكم
العرف بالصحة وعدمها مطلقا بل العبرة في ذلك
حكم العرف مع العلم بحقيقة الحال وبدونه يجب تقدير
علم اهل العرف واطلاعهم فان صح الاطلاق فعندهم
نظرا الى عدم اطلاعهم على حقيقة الامر والوجه في ذلك انه

الحقيقية ح

العرف صح

فان العرف حاكم في المفاهيم والمدلولات والافراد والمصاديق
ومن هذا يعلم انه لا يشترط في صدق اسم المكاري والجمال
تكرار العمل ثلث مرات او اكثر كما قيل فان اهل
العرف اذا اطلعوا على قصد المتوطن وارادته فانهم
يطلقون عليه اسم المتوطن بمجرد انتقاله الى المكان مصاحبا
للنية ولو لم تمض عليه الستة المدة المذكورة بل ولو
فارق المكان في وقته الا اذا نوى الاعراض فانه لا
يطلق عليه الاسم حينئذ في العرف ولو لم يفارق بعد و
كذا الكلام في الفاظ الصنايع والحرف فانه يطلق في
العرف بالحائك على صنعته مع الاشتغال في الجملة ولو لم يتكرر
العمل الا مع نية الاعراض فيزول عنه الاسم ولو كان
متشاغلا ولهذا المبحث ايضا فروع كثيرة في ابواب الفقهية
يقف عليها المتتبع الماهر ويغفل عنه المتكلف القاصر
والله ولي التوفيق   ولا ريب في وجود الاخرى
اي اللغوية والعرفية اما اللغوية فلوجود مثل الارض

والسماء

والسماء والنار والماء والحر والبرد في المتواترات التي
لا تقبل التشكيك واستدل عليها بان الالفاظ
مستعملة في معان كما هو الموضوع لها حقايق لغوية والا
كانت مجازات لان الاستعمال الصحيح منحصر في الحقيقة
والمجاز وكونها مجازات يستلزم وجود الحقيقة الحقايق
المناسبة لان المجازات مشروطة بالعلاقة المصححة و
القرينة المانعة فالحقيقة اللغوية موجودة قطعا و
اعترض بان المجاز انما يستلزم الوضع ولا يجامع الوضع
الحقيقي بل مع الاستعمال وقد يستدل بانها
لو كانت مجازات لزم الاحتياج الى القرينة واستفادة
المعاني منها والتالي باطل والمقدم بالضرورة اذ لا
ريب في حصول الفهم منها في نفس اللفظ فكذا المقدم و
فيه ان ذلك انما يثبت به كونها حقايق
فاما انها لغوية فلا وقد يستدل ايضا بان الانسان
لتمدنه بالطبع يحتاج الى الدلالة على ما في نفسه بسهولة

والدال على ما يفهم من اللفظ الموضوع وحينه انه يدل
على وجود الوضع وهو لا يستلزم الجهل واما العرفية فلوجود
مثل الدابة والقارورة والخابية والغايط مما
وضع في اللغة لمعنى ثم غلب استعماله في العرف العام في غيره حتى
افاد بغير قرينة وكذا وجود مثل الفاعل والمفعول والصحيح
والمعتل والمشترك والكبرى مما غلب استعماله في العرف
في غير معانيها الاصلية والباعث على تعيين اللغة امران
تغيير بدل
احدهما ان اللغة لا تفي بجميع المعاني للقطع بخلو كثير من المسميات
عن الاسماء كانواع الروايح ولان المعاني غير متناهية والا
لفاظ لتركبها من الحروف المتناهية متناهية والمتناهي
لا يفي بغير المتناهي فربما اضطروا الى التعبير عما لم يوضع له
لفظ في اللغة ويحصل باختراع الالفاظ واستعمالها في غير
معانيها اللغوية وحيث كان اختراع اللفظ خروجا عن
قانون اللغة اشتهر والامر الثاني عن تعيين المجاز لما
اضطروا وذلك الا بالوضع له كما في المجاز والعلاقة

بينه

بينه وبين اللغوي مع هجره كما في المنقول او بدون الهجر كما
في المجاز اللغوي والثاني شدة الاحتياج الى التعبير
عن بعض افراد المشترك مع قلة الاحتياج في البعض الاخر
فيغلب استعماله في ذلك البعض ويبقى في هذا حتى يتحقق
الهجر ويحصل النقل ويلوح من كلام المصنف وغيره من الاصوليين
في هذا المقام حيث نفوا الريب في ثبوت الحقيقة اللغوية
والعرفية وذكروا ان الخلاف في الحقيقة الشرعية انه
الخلاف فيما عدا الشرعية وهو في اللغوية والعرفية
الخاصة كذلك واما العامة في تحقق
الخلاف فيها في جهة الوقوع والظاهر انه من قبيل
المجاز كما يحكي الاشعرية بناء على فرعيتها له مع اشتراط
الاصل وكلا الامرين فاسد والمنع في الحكم على تقدير
وجوده شاذ وربما توهم بعض الاحبار في نفي الموضع
العرفية العامة لزعمه ان اتفاق الخلق الكثير على نقل اللفظ
ممتنع عادة وانه لو امكن فالعلم به ممتنع وهذه من شبهة منشاء

تحقق الاجماع والعلم به وهي مصادمة للضرورة والجواب
عنها ان النقل فيها بقضاء العادة بالامكان والوقوع
مع وجود الداعي وبالعلم مع التتبع والتصفح واعلم ان الحقيقة
اللغوية طرقا يمكن اثباتها بها الاول التواتر كما في
لفظ واعلم ان الحقيقة اللغوية تنقسم باختلاف
طرقها الى اقسام الاول ما يثبت وضع اللغة فيه با
لتواتر كلفظ الارض والسماء والنار والماء وغيرها
وقد شكك فيه بعض الناس بان الالفاظ الظاهرة المتداولة
كلفظ الجلالة وصيغة الامر والنهي وصيغ العموم
قد وقع الخلاف والتشاجر فيها مع عظم شهرتها و
شدة الاحتياج اليها فما ظنك بغيرها وبعض الرواة
معدودون كالخليل والاصمعي وابي عمرو ابي العلاء وابي
عمرو الشيباني ولم يبلغ التواتر فلا يحصل القطع بقول
لهم وليس فانهم جوزوا في تتبع كلام البلغاء والغلط
عليهم جائز والجواب عن هذه الوجوه اجمالا انها

تشكيكات

تشكيكات
في مقابلة الضرورة فانا نعلم قطعا ان في اللغة ما هو متواتر
لا يقبل التشكيك والقدح فيه بما ذكر يجري مجرى شبهة
السوفسطائية في انكار الضروريات فلا يكون مسموعا و
تفصيلا بان الضروري قد يخفى على الذهن لسبق
الشبهة الى نفيه وحصول العلم في متواترات اللغة بطريق
التسامع وتظافر النقل في الغالب كما في العلم بوجود
الكبيرة والحوادث العظيمة فهذا لا يتوقف على الورود
في بلد لا يتميز فيه طريق عن طريق مع ان التحقيق شفاها دون صح
التحديد في المتواتر فانه قد يحصل بالعشرة وما دونها
وقد لا يحصل بالمائة فما فوقها فلو سلم فان حصر من
اهل اللغة يزيد على القدر المعتبر في التواتر فان عددهم
لا ينحصر في الاربعة والخمسة كما ظن وتجويز الغلط على الاحاد
لا يستلزم جوازه على الجملة فان حكم الجملة قد يغاير حكم
اجزائها وقد ظهر مما اشرنا اليه ان متواتر اللغة قسمان
احدهما ما حصل فيه العلم بالتسامع وتظافر النقل من

دون ان تتميز فيه طرق عن طرق والثاني ما يحصل فيه العلم
بتتبع كلام اهل اللغة والرجوع الى الكتب المدونة المتواترة
في القسم الاول والعلم فيه اتم واصح الثاني ما يثبت
فيه الوضع بنقل الآحاد كرواية الخليل والاصمعي وغيرهما
وهذا الطريق انما يفيد الظن اذا عري عن القرائن
لان خبر الواحد بنفسه لا يفيد العلم لاحتمال السهو والا
شتباه والتقصير في التتبع وجهة فساد كالقياس
في اللغة وتجويز الزيادة عليها فقد نقل عن المازني ان ما
قيس على كلام العرب فهو من كلامهم وعن رؤبة وابيه انهما
ارتجلا الفاظا لم يسبقا اليها ولذا الاصمعي الى
زيادة الفاظ في اللغة وقد روي عن ابي عمرو ان الشعر
علم قوم لم يكن لهم علم منه فتشاغلت العرب عنه بالجهاد
بعد ظهور الاسلام فلما استقروا ورجعت العرب الى اوطانها
رجعوا الى الشعر وقد هلك اكثر العرب هناك يرجع الى
وعن يونس عن ابي عمرو ما انتهى الينا مما قالت العرب الا اقله

وليعلم

وليعلم ان كثيرا من اكثر الادباء بغضهم لبعض وقدح البصريين
والكوفيين كل منهما معروف حتى قيل ان احسن ما صنف في اللغة
كتاب العين مع ان جمهور اهل اللغة قد اكثروا من القدح
فيه وليعلم ان الغالب على اهل اللغة فساد المذهب
وانتفاء العدالة ومع ذلك فلا يؤمن عليهم من تعمد
الكذب والوضع اذا تعلق بذلك بعض الاغراض
الباطلة الفاسدة فان تحاسد الادباء وتنافسهم
في القرب من السلاطين والامراء امر معلوم ظاهر
جلي وقصة سيبويه والكسائي مشهورة وقد قيل ان الاعراب
ارتشوا في موافقة الكسائي او انهم علموا مكانه عند الرشيد
فوافقوا ومع ذلك كله فلا ريب ان نقل الآحاد لا
يفيد القطع نعم هو مما يفيد الظن وهو كاف في اثبات
صيغته وقد توهم بعض القاصرين ان ما ذكر من الخلل في نقل
الآحاد يقدح في الحجية والاعتبار زعما منه انه مع ذلك
لا يفيد الظن لصدق الخبر وانه على تقدير حصوله لا عبرة به.

لان الحجة هو القطع دون الظن وفساده اظهر من ان
يخفى لانا نعلم بالضرورة حصول المظنة في المسائل
اللغوية من قول العدول واخباره خصوصا اذا كان من
الجماعة المشهورين بالضبط وكثرة التتبع كالخليل و
الاصمعي وابن السكيت والجوهري وابن الاثير واضرابهم
ووجود الخلل في نقل اهل اللغة احيانا لا يقدح في
حصول الظن بصدق اخبارهم كما لا يقدح وجود الخلل
في الروايات في تحقق الظن بصدق الراوي مع ان
الخلل الواقع في الاحكام ازيد بكثير مما وقع في اللغة فان
وضع الحديث امر محقق لا مرية فيه وقد صح عن النبي ص
انه لما اكثروا من الكذب عليه قام خطيبا فقال ايها
الناس قد كثرت علي الكذابة الا من كذب علي متعمدا
فليتبوأ مقعده من النار وعن الائمة عليهم السلام انهم قالوا
لكل منا من يكذب عليه وان الزنادقة والغلاة كانوا
يضعون الاحاديث ويدسونها في كتب الثقات من اصحابهم

المقالة بدل

في اصحاب

في اصحاب الحديث يشهدون بذلك [illegible] المذاهب والائمة
وتناقض الاخبار الموجب لسقوطها عن الاعتبار رواية ووضع
اللغة قليل في الكل الامر المقطوع به فانه لم يثبت الا بطريق
الى الذي
الاحاد يجزم عن تصديقه بتكذيبه وايضا فان النقل بالمعنى
الذي هو مظنة التغيير والتبديل كثير شايع في روايات الاحكام
بخلاف اللغة فانه فيها نادر قليل بل معدوم كما لا يخفى
على المتتبع ومن اسباب الاختلال في روايات الاحكام بل
العمدة فيه هو التقية من اهل الخلاف على ما نطقت به
الاخبار ودل عليه تصفح الآثار وهذا النوع من الخلل معدوم
الانتفاء في نقل اللغة واذا لم يكن الخلل الكثير الواقع في
روايات الاحكام قادحا في حصول الظن فعدم قدح
القليل بطريق اولى واحرى وحيث جاز التعويل على الظن
الحاصل من خبر الواحد في الاحكام جاز التعويل عليه في اللغة
ايضا لان الاحكام اهم بالقياس الى اللغة التي هي من المو
ضوعات والاكتفاء بالظن في الاهم يستلزم الاكتفاء به

به نسخة

في الفروع والاذن زيادة الفروع على الاصول ولما عرفت من كثرة وجود
الخلل في روايات الاحكام وقلته في نقل اللغة ومن المعلوم
انه كلما كان وجود الخلل في النقل اكثر كان الظن الحاصل منه
اضعف وكلما كان الخلل اقل كان الظن اقوى وجواز التعويل
على الاضعف يقتضي جواز التعويل على الاقوى وايضا امر الاحكام
اشد واعظم من امر اللغة ولذا ترى الخلاف في نفي حجية خبر الواحد في
الاحكام كالسيد المرتضى وابن ادريس وغيرهم فقد وافقوا
على الحجية في اللغة وليس ذلك الا لان الاهتمام باللغة ليس
كالاهتمام بالاحكام ولان الامر فيها اهون من غيرها
وجواز العمل بالظن فيما هو مزيد خطرا واهتمام يقتضي جواز
العمل به فيما ليس كذلك بالمشابهة ويحصل الظن بجواز التعويل
على خبر الواحد في الاحكام التي هي الاصل المعتبر بها مع
كثرة تطرق الخلل الموجب لضعف الظن فيه يقتضي جواز
التعويل عليه مع انتفاء ما يوجب الضعف في اللغة
التي يتفرع وجوب معرفتها على معرفة الاحكام ويتاح فيها

ما لا يتاح

ما لا يتاح في الاحكام وذلك ظاهر ويدل على حجية الظن
في اللغة ايضا اجماع العلماء على اعتبار الظن في موضوعات
الاحكام الشرعية فان الاصوليين ذهبوا الى ان الحجة هو ظن
المجتهد الجامع لشرائط الفتوى في الاحكام وموضوعاتها
والاخباريين انما منعوا عن العمل بالظن في نفس الاحكام
دون الموضوعات فالعمل بالظن في الموضوعات مجمع عليه وقد
حكى جماعة من الاصحاب منهم المرتضى الاجماع على ان الظن
يقوم مقام العلم ويسد مسده في كل موضع يتعذر فيه العلم
وهذا منه وايضا فان الحاجة ماسة الى قبول خبر الواحد
في اللغة لتوقف الاحكام عليها وانسداد باب العلم بكثير منها
ومع ذلك فلو كان العلم باللغة مكلفا به لزم تكليف ما لا
يطاق او سقوط التكاليف على ما يتعذر فيه العلم
على كثرتها وحيث ان التكليف باق مع انتفاء العلم
فالحجة هو الظن قطعا ويدل على حصول الظن وحجيته معا
اطباق علماء الامصار في جميع الاعصار على الحجية والاعتبار

من دون توقف ولا انكار فان المفسرين والمحدثين وعلماء
الاصوليين والادباء على كثرتهم واختلاف علومهم وفنونهم
لم يزالوا في وضع اللغات وتعيين معاني الالفاظ يستندون
اليها باقوال اللغويين ويعتمدون عليها ويراجعون الى الكتب
المدونة في اللغة وقد جرت بذلك عادتهم واستقرت به طريقتهم
حتى انهم في مقام التخاصم والنزاع في اللغة اذا استشهد احدهم
الى نص لغوي يوافق مقالته الزم خصمه وعارضه الخصم بنص آخر
يقابله ولم يقل هذا خبر واحد ولا يفيد الظن وعلى تقدير
افادته الظن فلا عبرة به اذ الحجة هو القطع دون غيره
ولولا ان حصول المظنة والحجية معا في الامور المقررة
معلومة لديهم بل ضرورية عندهم لما سكتوا عن النكير ولا
ظهر ما عندهم من الخلاف والتوقف فان العادة
قاضية بذلك في مقام التشاجر والتنازع ولقد طال ما
وقع التخاصم بينهم فلم يخرجوا عما ذكرنا من القبول والاذعان
والاتيان بالمعارض كما لا يخفى على من له ادنى تتبع وبالجملة

فاعتماد العلماء

فاعتماد العلماء على اللغة واستنادهم اليها
العيان فيه غنى عن معونة البيان وغنيت جليته
عن اقامة الحجة والبرهان وذلك عناء الاكابر
والاماثل بجمع اللغة وضبطها وتدوينها وحفظها حتى منها
الكتب المشهورة والمؤلفات المعروفة وما فعلوا ذلك
الا ليكون الكتب المؤلفة في هذا الفن مرجعا لمن بعدهم
من العلماء ومنهلا لمن ياتي من الفضلاء والادباء ليأخذ
منها ويصدروا عنها المقصد الاقصى والغرض الاسنى
من التصدي لهذا الجمع والتاليف هو شرح القرآن و
الحديث وحل ما فيهما من الالفاظ المشكلة واللغات الغريبة
على ما صرحوا في ضبطهم ومفتتح كتبهم ودل عليها اطرائهم
في وصف علم اللغة وفضيلته وذكر مزاياه وخصائصه فانها
باسرها راجعة الى امر واحد وهو تيسر فهم الكتاب والسنة
بهذا الفن ولذا اقتصر كثير من اهل اللغة كابي عبد الله و
المازني وقطرب وابي عبيدة وابن قتيبة والبستي والازهري

وابن الاثير وغيرهم على ايراد غريب القرآن والحديث
او غريب الحديث وحده ولم يتعرضوا لسوى
ذلك لحصول الغرض الاصلي في اللغة بمقدار ا
لمقدار وانتفاء الفائدة المهمة في غيره ومن
المعلوم ان الغرض المذكور انما يأتي على تقدير حجية
خبر الواحد وجواز التعويل عليه في اللغة فعلى القول
بحجيته والاكثر لا يخفى علم اللغة مع شرفه وتوقف
الكتاب والسنة عليه باطلا واجتهاد العلماء في تأليفه
وتدوينه ضائعا مع ان تدوين اللغة قد حصل في المائة
الثانية في الهجرة في زمان الصادق ع والكاظم ع
والرضا ع وقد شاع غاية الشيوع في المائة الثالثة
ولم ينقل من الائمة ولا من غيرهم من التابعين انكار
ذلك اصلا لما ورد عنهم ما يقتضي الحث على علم
اللغة والمعرفة بوجوه الالفاظ كما يظهر من تتبع
الاخبار واعلم انه اذا تعارض النقل عن اهل

اللغة

اللغة فالواجب طلب المرجح والعمل بالراجح وكيفية الترجيح
بالعدالة وكثرة التتبع لكلام العرب والممارسة لفنون
الادب وغلبة الضبط وقلة الخلط بين الحقيقة والمجاز
كما اتفق لكثير من المتأخرين وقرب العهد من العرب
العرباء وكون الناقل عربيا والذي غلب عليه اللحن والتغير
فان حفظ الاصل بعينه على التخمين وغير ذلك مما يوجب
قوة الظن فان تساويا فالاقرب وجوب تقديم الاثبات
على النفي والبناء على الاعم مطلقا او من وجه كما في لفظ
الصعيد والغناء فان اهل اللغة اختلفوا في ان الصعيد
وجه الارض مطلقا والتراب او هو خصوص التراب وفي الغناء
انه الصوت المطرب او ترجيع الصوت فنقول الصعيد
وجه الارض مطلقا والغناء الصوت الذي فيه ترجيع مع
طرب وذلك لان ما يدعيه الثاني شهادة على النفي
ومرجعها الى عدم الوجدان الذي لا يعد للفحص وعدم الوجدان لا
يقتضي عدم الوجود وقد ادعاه المثبت فيصدق

وربما يقال ان الواجب في صورة التعارض الاخذ بما اتفق فيه القولان
وترك ما اختلفا فيه لان اللغة توقيفية والتعارض يوجب
التساقط فلا يحصل التوقيف وفيه انه قد حصل بقول المثبت
وقول النافي لا يصلح للمعارضة كما عرفت وانما لم يشترط
الايمان والعدالة في نقل اللغة كما في نقل الاحكام لما
قرر في محله ان الغالب على اهل اللغة فساد المذهب وفقد صفة
العدالة فلو اشترط فيهما وجود وصفين لزم عدم جواز
التعويل على النقل الا في النادر القليل وهو في قوة القول
بعدم اعتبار النقل في اللغة وايضا فان الاجماع يدل على
اعتبار خبر اللغوي ونقله وان كان فاسد المذهب او فاسقا
بجوارحه ما لم يعرف تعمد الكذب اذ لم يعهد من العلماء
في العصر السابق واللاحق رد قول اللغوي لاجل ذلك
وكذا اقتضاء الضرورة وانسداد باب العلم فان فساد المذهب
لا يمنع ظن الصدق وكذا الفسق فتأمل ثم الترديد
بالقرائن في غير لغة من وضع اللفظ للمعنى كما في الاطفال يتعلمون

اللغات

اللغات واهل اللغة يتعلمون لغة اخرى كالعجمي يتعلم العربية
فان تعليم هؤلاء انما يكون بالترديد لا انتفاء التصريح با
لنسبة الى من لا يعلم شيئا ثم ان الترديد اما ان يتحقق في اهل
اللسان او من الذين يستشهدون بكلامهم ويعتد با
ستعمالهم كالعربي الفصيح او من غيرهم ممن له اطلاع على
اللغة ولهم معرفة بها وان لم يكن من اهلها وكل واحد
من القسمين ينقسم الى قطع وظن اما الاول فمناط
القطع والظن فيه كثرة الاستعمال والترديد وقلتهما
سواء كان متعددا او واحدا اذ ربما يحصل القطع فيه حصل صح
من ترديد الواحد اذا بلغ الترديد منه مرتبة الخبر الكاثر
عن اعتقاده فان المفروض كونه من اهل اللسان ولا
ريب انه اذا اخبر احدهم بان هذا اللفظ موضوع
لكذا او علمنا بانه انما اخبر عما يعتقده فانه يحصل
لنا العلم بوضع اللفظ في مثل ذلك وكذا اما هو بمنزلته
وربما لا يحصل القطع من المتعدد وذلك اذا كانت

اذا كانت الاستعمالات الصادرة عن الجموع من الاستعمالات
التي حصلت في الوجد وهذا القسم في الترديد هو مستند
اوائل اهل اللغة فانهم انما حصّلوا وضع الالفاظ
في محاورات اهل اللغة وتتبع استعمالاتهم ولم يكونوا يسألونهم
عن الوضع فيخبرونهم بذلك ولكن كان في غاية القلة
والندرة وحيث ان التتبع لمحاورات العرب وتتبع استعمالاتهم قد
يوجب العلم بالوضع لكثرة الاستعمال والترديد بالقرائن
وهو الاغلب وقد لا يؤدي الى العلم وانما يحصل منه الظن
لقلة وقوع الامرين تراهم يحكمون بوضع بعض الالفاظ
ولا يتوقفون فيه ويتوقفون في البعض الآخر
ولا يحكمون بالقطع بل ربما اظهروا التردد والاشكال
والاول حجة على الكل في الثاني دون الثالث كما
لا يخفى اما الثاني فحصول القطع فيه موقوف على
امرين الاول كثرة الاستعمال والترديد كما في القسم
الاول والثاني كثرة المستعملين والمرددين بحيث

يتحقق

يتحقق بهم التواتر لو اخبروا وذلك لان اقصى ما ينتهي اليه الترديد
الواحد في قوة اخباره الناشئ عن اعتقاده فكما ان اخباره
بالوضع لا يفيد القطع فكذا ما هو بمنزلته مع ان بين الاخبار
والترديد هنا فرقا بينا فان الظاهر في الاخبار الناشئ
عن العلم واليقين بخلاف الترديد بالقرائن فانه ربما يكون
لثبوت الوضع عند المستعمل بالنقل ونحوه مما يفيد
الظن فيتسع فيه دائرة الاحتمال وبذلك يضعف الظن
الحاصل منه ودعوى ان الترديد في القطع كالاخبار في
حيز المنع فلو سلم فالظهور فيه ليس كالظهور في الخبر
قطعا فان قيل قد ذكر جمع من محققي الاصول ان طريقي الترديد
بالقرائن قطعي وهذا ينافي ما ذكرتم من التقسيم لانا نقول
المراد ان الترديد في جملة الطرق قطعا كالتواتر والآحاد
لا انه مما يفيد القطع لانهم قد ذكروا ذلك في الجواب
عن حجة النافين للحقيقة الشرعية وقد ذكر فيها
المستدل ان طريقي الآحاد لا ينفع لعدم افادته القطع

فلو كان الترديد ظنيا كما كان الاحاد فلا يتم الجواب
المذكور قلنا المراد ان الترديد بالقرائن مما قد يفيد
القطع ويحصل به العلم بوضع اللفظ وهذا القدر كاف في صحة
النسبة الى القطع في قولهم طريق قطعي والغرض منه انه ليس
مثل الاحاد الذي لا يفيد الا الظن على ما زعم المستدل
وليس المراد ان طريق الترديد لا يكون الا قطعيا كالتواتر
كيف وقد علمت ان الترديد قد لا يفيد الا الظن بالوضع
ومع ذلك فلا يمكن ان يتوجه منه القطع مطلقا واعتبار
الانتهاء الى القطع فيه اصطلاح جامع بعده تقتضي خروج
الظن منه عن طرق الوضع لخروجه عن الترديد بهذا القيد وعدم
دخوله في التواتر والاحاد قطعا مع ان الظاهر كونه من
جملة الطرق فان الظاهر ان الحاصل منه لا يقصر عن الظن
الحاصل من خبر الواحد بل قد عرفت انه ربما كان بمنزلة
الخبر وفوقه واعتبار الخبر مع ذلك دونه تحكم لا يخفى على
ان اعتبار القطع في مفهوم الترديد بالقرائن يقتضي ا...

قطعا - بر

يكون

يكون قولهم وهذا طريق قطعي ولا فائدة في هذا
الحمد اصلا الى آخر الاستقراء وهو العمدة في تحصيل
اللغة والمذاهب الادبية وهو قد يكون قطعيا كما في رفع
الفاعل ونصب المفعول وغيرهما من المسائل المعلومة
وقد يكون ظنيا كما في اكثر المسائل التي اختلف فيها علماء
العربية ولا يشترط في القطع كونه تاما كما ظن لانا نقطع
برفع الفاعل ونصب المفعول وليس الاستقراء فيهما تاما
كيف ولو اشترط التمام لزم امتناع حصول القطع بواسطة
الاستقراء اذ لا حصر لاستعمالات العرب في الادبية وعلماء
العربية كثيرا ما يدعون القطع في المسائل
وليس ان القطع بالاول دون الثاني والفرق بين هذا
الطريق وما بين به الاول ان لا يعلم شيئا في اللغة وهذا
للعالم بأصل اللغة الطالب للزيادة فيها وربما ظهر من
بعضهم ان الترديد اعم من الاستقراء وما تقدم في الترديد
من الاحاد والاحكام مبني على هذا الاصطلاح والامر فيه هين اذ

لشاهد فيه الخامس طريق اللزوم وهو الاستدلال على الحقيقة
اللغوية بانتفاء لوازم المجاز كوجود العلاقة المصححة والقرينة
الصارفة وكما اذا استعمل اللفظ في اللغة في معنى بينه وبين المعنى
الذي وضع له شيء من علائق المجاز فان ذلك يقتضي ان لا
يستعمل على وجه الحقيقة اذ العلاقة من لوازم المجاز فيلزم من انتفائها
انتفاء المجاز لان انتفاء اللازم يستلزم انتفاء الملزوم وانتفاء
المجاز يستلزم ثبوت الحقيقة لانحصار الاستعمال الصحيح في الحقيقة
والمجاز فاذا انتفى الثاني منهما ثبت الاول قطعا ومثل
هذا اذا فهم اهل اللغة من اللفظ معنى من غير ان يكون هناك قرينة تدل
عليه وذلك كما اذا اتى الرجل لغلامه ائتني بكذا او شيء اشياء
مقتصرا عليه فاتى به فانه يدل على ان اللفظ حقيقة في ذلك
اذ لو كان مجازا لتوقف الفهم منه على نصب القرينة الصارفة
كما هو شان المجاز حيث لم يتوقف عليها كما هو المفروض
فهو حقيقة في المعنى لانتفاء اللوازم كما عرفت السادس
وجود علامات الحقيقة كالتبادر وصحة الاثبات وعدم صحة

المستعمل صح

لو بدر

السلب

السلب في استعمالات اهل اللغة وكصحة العلم لوجود لكنه اطلاقاتهم
من الاستقراء ما يحكى عنهم من المعنى طلبات فعليا وتشرا وتجا
كحصول من الاخبار والتقويض وهو مثل السابع اشتباط
العقل من النقل كما في ان الجمع المحلى باللام حقيقة في العموم
لدخول الاستثناء فيه لكل فرد يراد والاستثناء هو اخراج ما
لولاه لدخل لوجوب الدخول والا لزم ذلك لانه كل فرد من
افراد الجمع المحلى باللام مما يصح لولا الاستثناء ولا يكون دخوله
فيه الا ان اللفظ متناول له بالوضع وهو معنى العموم كما
في الجزء اللغة ليس مقصورا على المتخذ من العنب لانه قد جاء في اللغة
موصوفا بهذا الوصف والاصل في الوصف التخصيص
الاخراج او انه قد اشتهر بين النحو والاصول في الاستثناء الا
تعيين فعلم ان للخمر نوعا اخر غير المتخذ من العنب ومن هذا
القبيل استدلال الفقهاء بصحة الحمل في القضايا الكلية
الواردة في كلام الفقهاء على ان المحمول موضوع لما يعم الموضوع
اوليا وبه فانه قد يقع انه قد ورد في اللغة حمل احد المفهومين

كليا على الآخر طلبا و الحمل كذبا للقطع عقلا الا اذا
ساوى المحمول الموضوع او كان اعم منه فعلم انه لم يوضع
في اللغة لما هو اخص منه ولا يتيقن هذا الا بعد التمسك بالادلة ا
لعقلية في المطالب الوضعية التي لا مدرك لها سوى النقل
على ما صرحوا به لان الحجة في ذلك كله هي المقدمات النقلية ا
وما يلزمها من اللوازم اليقينية الثابتة بالفرع لها ولوازم
النقليات حجة في المطالب الوضعية لان حجية الملزوم
تستلزم حجية اللازم قطعا و الا لزم بطلان اللزوم وا
نفكاك اللازم عن الملزوم مع ان المتبع في الوضعيات
هو الدليل القطعي المحض كما صرحوا به وهذا الاخير
الخاص الدليل في النقلي المحض كيف و النقل لا يستقل
بالدلالة في شيء من المطالب بل لا بد في ذلك من
حكم العقل وتصرفه و ما قيل من ان معرفة اللغة لا تكون الا
بالنقل البحت او بمعونة من العقل فالمراد منه اثباتا
لا بصريح النقل كما في هذا الموضوع لذلك او بالالهام

مقدمة

القسمين

مقدمة عقلية اليه كما في غيره ولذا كان للعقل مدخل في كل
كما ذكره الشارح الاصفهاني. وهو الذي يثبت الوضع
للمعنى عرفا فيحكم بثبوته لغة لعينه لاصالة عدم النقل وهذه
طريقة معروفة في الاصول وقد بنوا عليها كثيرا من المطالب
الوضعية كوجود الفاظ العموم وكون الامر للوجوب والنهي
للتحريم وغير ذلك مما ثبت في محله بناء على الاصل وطريق معرفة
الحقيقة العرفية وجود العلامات للحقيقة وامارتها وهي كثيرة
فمنها التبادر وهو فهم المعنى من اللفظ مع التجرد عن
القرينة او قطع النظر عنها وانما كان ذلك علامة للحقيقة
لان استفادة المعنى من اللفظ ان كان لمناسبة ذاتية بين
اللفظ والمعنى وذلك يقتضي تحقق الاشتقاق من اللفظ
اليه كما ذهب اليه بعض الناس اولا وعلى الثاني فلا بد
من الوضع لان الفهم بدون الوضع والمناسبة مستحيل قطعا
لعدم الارتباط بين اللفظ والمعنى على هذا التقدير وحيث فاما
ان يستقل الوضع بافادة المعنى المراد ولا يتوقف على القرينة

الصقار ثم عرعزه وذلك لان الوضع له هو الحقيقة اولا يستقر
بل الكثير موقوفا عليها لان الوضع ليس بل انات كله وينا بسه
وهو المجاز ولما كان لحصول الدلالة الذاتية باطلا كما مر شروحا
ولكان المفروض ههنا حصول الافادة فى مجرد اللفظ بدون توسط
القرينة كان السبب فى فهم المعنى وضع اللفظ له فيكون حقيقة والا
عراض عليه من وجوه الاول ان فهم المعنى من اللفظ فى الدلالة
الوضعية موقوف على العلم بالوضع لان الدلالة الوضعية على
ما صرحوا به فهم المعنى من اللفظ باطلاقه بالنسبة الى من هو عالم با
لوضع فلو كان العلم بالوضع موقوفا على فهم المعنى كما ذكر ثم
لزم الدور وجوابه انه لا يتم توقف الفهم فى الدلالة
اللفظية الوضعية على العلم بالوضع فان الاشتهار لا يقتضى
العلم بالاشتهار يقتضى تبادر المعنى وفهمه من اللفظ المجرد قطعا
لحصول المؤانسة الموجبة للتفاهم والتفاهم لكن الاشتهار لا
يقتضى العلم بالاشتهار فضلا عن العلم بالوضع وتحقيقه
لان وضع اللفظ الا لان يكون تعينه بازاء المعنى او لتحقق

الغلبة

ههنا بدل

الغلبة والاشتهار فيه وعلى الثانى فالسبب فى الفهم هو الغلبة
والاشتهار وكذا على الاول كان فهم المعنى بعد حصول الدوري
ولا اذا كان قبلهما كما فى اوايل الاستعمال فيفهم المعنى موقوف
على العلم بالوضع اذ السبب للفهم سواه فالحكم بان فهم المعنى
لا يتوقف على العلم بالوضع مطلقا بل انما يتوقف عليه فى صورة
نادرة من كون الوضع تعيينيا والاستعمال قبل حصول الغلبة
والاشتهار نعم حصول الفهم مطلقا موقوف على نفس الوضع
لا فى اذا كان الفهم موقوفا على نفس الوضع العلم بالوضع
كما فى هذه الصورة فظاهر واما اذا كان بالغلبة والاشتهار
فلان الوضع الذى يحصل بهما او بالتعيين الذى سابق عليهما
وعلى الاول فسبب الفهم هو الوضع الحاصل بالاشتهار وعلى
الثانى فالسبب القريب فى الفهم وان كان هو الاشتهار
لكن لما كان الاشتهار فرع التعيين كان التعيين سببا بعيدا
فى الفهم فيتوقف عليه الفهم فالفهم بالوضع فى جميع الصور
فى شرائط الدلالة ومبدأ الاعتبار لكانت الدلالة منسوبة اليه.

لا باعتبار العلم كما ظن كيف والقول باعتبار العلم مع القول بان
التبادر علامة الحقيقة دور صريح لا مدفع له وكون التبادر
علامة مما اتفق عليه الجمهور بل الظاهر انه لا خلاف فيه
اصلا فلم يبق الا القدح في توقف الدلالة على العلم وعدم اعتبار
العلم بالوضع في دلالة اللفظ لا يستلزم كون الوضع بمجرده كافيا
في حصول الفهم اذ لا بد من تعلق ما بالسامع فان وضع
اللغات ولا يعلمها اكثر احد وكان الذي اعتبر العلم با
لوضع انما اراد هذا التعلق الذي هو بمنزلته نظرا الى ان
مجرد الوضع لا يكفي في حصول الفهم وهذا مما لا غبار عليه
الثاني النقض بالمشترك فانه حقيقة في معانيه ولا يتبادر
شيء منها الى الذهن وجوابه ان التبادر انما جعل
علامة للحقيقة والعلامات يلزم منها الاطراد دون الا
نعكاس فلا يلزم من عدم التبادر انتفاء الحقيقة والتحقيق
ان التبادر متحقق في المشترك فانه انما يتوقف
على القرينة في تعيين المراد منه لا في فهم المعنى وقد عرفت

لكن الارادة

لكن الارادة خارجة عن الدلالة وبهذا يظهر الجواب لو اورد
النقض على دليل المجاز بعدم التبادر كما يظهر من
بعض الاصوليين لكن الحق ان علامة المجاز تبادر الغير لا
عدم التبادر لتحقق اللفظ الموضوع قبل استعماله فيما
وضع له فانه لا يتبادر منه المعنى في محاورات اهل اللغة مع
انه حقيقة بمقتضى اهل اللغة ومنهم من جعل علامة الحقيقة
عدم تبادر الغير ليدخل المشترك فانه يصدق على كل
واحد من معانيه انه لا يتبادر غيره ولكن لم يتبادر هو
وفيه ان دخول المشترك لا يتوقف على ذلك لتحقق التبادر
فيه كما عرفت وفيه بحث فان اللفظ الموضوع للمعنى اذا
استعمل في غيره قبل استعماله فيه فانه يصدق عليه انه
لا يتبادر غيره مع انه مجاز قطعا وقد ظهر من ذلك ان
علامتي الحقيقة والمجاز ليستا تبادر المعنى وعدم تبادره ولا
تبادر الغير وعدمه بل تبادر المعنى وتبادر غيره ولكن النقض
بالمشترك مندفع مطلقا سواء اورد على الحقيقة او على المجاز فتأمل

الثالث ينتقض بجزء المعنى ولازمه فانه يتبادر من اللفظ المجرد
عن القرينة وليس حقيقة فيه بل في الكل والملزوم وجوابه ان
الذي يتبادر هو جميع المعنى من اللفظ الموضوع بلا واسطة غيره وفهم
الجزء واللازم انما يحصل بتوسط الكل والملزوم ولو قلنا باعتبار
الارادة في الدلالة ثبت الدلالة في الجزء واللازم رأسا
لامتناع هذا القول انما يفهمها غير مرادين ويراد ان غير
غير مفهومين الرابع ينتقض بالمجاز المشهور فان المتبادر
منه هو المعنى المجازي ولهذا كان الحمل على الحقيقة فيه محتاجا
الى القرينة وجوابه ان الشهرة في المجاز المشهور قرينة
المجاز حتى ما صرحوا به فانهم قالوا ولا فرق بين المجاز
المشهور وغيره من المجازات في الاحتياج الى القرينة وانما
الفرق ان القرينة في المجاز المشهور هي الشهرة بخلاف
غيره ومعنى كون الشهرة قرينة ان فهم المعنى يتوقف على
اعتبارها والالتفات اليها وليس المعنى ان الفهم يحصل منها
مطلقا اذ لو بلغ اللفظ من الكثرة الى حد لا يحتاج معه الى ملاحظة

الشهرة

الشهرة كان حقيقة قطعا ولم يكن من المجاز في شيء ثم ان
هذه القرينة لما كانت لازمة للفظ غير منفكة عنه كان
الحمل على خلاف ما يقتضيه محتاجا الى القرينة بزوال حكمها
وارادة المعنى الحقيقي من المجاز المشهور انما يفتقر الى
هذه القرينة لا الى قرينة الفهم والدلالة كما في المجاز
والمنافي للحقيقة هو الاحتياج الى القرينة في الفهم والدلالة
ففي المجاز المشهور كما في المجاز والحقيقة يفتقر الى القرينة
الا ان بين القرينتين فرقا فانه قرينة المجاز ما به [illegible]
يتم الامر المقتضي للدلالة وقرينة الحقيقة ما به يزول
المانع عنها هذا والحق ان المجاز المشهور ليس
بثابت وان كان مشهورا فان الاشتهار ان بلغ حدا
يتبادر معه المعنى كان حقيقة كما اعترفوا به والا لم
يؤثر في فهم المعنى والذي التفت اليه مع اليه كما يحكم به
الوجدان ووجود شهرة يفهم بها المعنى مع الالتفات
والملاحظة لا بدونها مجرد فرض لا تحقق له فافهم

لا تحقق له بدل

الثاني من علامات الحقيقة عدم صحة السلب عكس المجاز
فان علامته صحة السلب وذلك كما في الانسان يطلق على البليد
ولا يصح سلبه عنه والحمار يطلق عليه ويصح سلبه عنه فالاول
حقيقة والثاني مجاز والوجه في ذلك ان وضع اسم الحقيقة
الحقيقة للشيء المجعول غير الموضوع في نفس الامر فلا يصح استعماله
حقيقة الا اذا تحقق السلب كذلك فلو طلق في حيث
عليه ان الاصل في الاستعمال الحقيقة واعترض بان عدم
صحة السلب انما يعلم اذا علم ان اللفظ حقيقة في المعنى فان
المجاز يصح سلبه قطعا فلو كان العلم بالحقيقة موقوفا
على العلم بعدم صحة السلب لزم الدور ومثله الكلام في
صحة السلب فانه انما يعلم اذا علم انه ليس شيئا من المعاني
الحقيقية فلو كان العلم بذلك موقوفا على صحة السلب
لزم الدور وتقرير آخر ان اريد بالمعنى الذي يصح
سلبه او لا يصح جميع المعاني حقيقية كانت او مجازية
فلا ريب في فساد الحكم بالصحة او عدمها وان اريد منه المعنى

الحقيقة خاصة

المقصود المحقق لتعيين ارده في ارادة ...

الحقيقة خاصة فهو دور ظاهر وايضا فان اللفظ المستعمل في الجزء
او اللازم المحمول كالانسان في الناطق والكاتب لا يصح سلبه
عنه وهو مجاز والجواب عن الاول من وجهين احدهما
ان المراد صحة السلب وعدمه في العرف على الاطلاق اي
في الكلام المجرد عن القرينة وحينئذ فلا دور ولا اشكال وذلك
لانه اذا صح في العرف ان يقال للبليد ليس بحمار مع
تجرد الكلام عن القرينة المعينة للمراد علم ان الحمار مجاز
لم يوضع لما يتناول البليد والا لم يصح سلبه عنه الا بقرينة
واذا علم انه يصح في العرف ان يقال له ليس بانسان مع تجرده
علم ان الانسان موضوع لما يتناوله والا لصح سلبه عنه
من غير قرينة وذلك واضح وثانيهما ان المراد في
صحة السلب صحته بحسب المعنى الملحوظ في الاثبات في نفس
الامر لا مطلق المعنى حتى يلزم فساد الحكم بالنفي ولا خصوص
المعنى الحقيقي ليلزم الدور في العلامة وتوضيح ذلك
انا نعلم ان في اطلاق الحمار على البليد قد لوحظ معنى

الحيوان الناطق فان الملازم عليه انما هو بعد الاعتبار مع انه
يصح سلب معنى المغير بعينه عنه في نفس الامر فيقال للبليد ليس
بحمار اي ليس بحيوان ناهق في نفس الامر فيكون مجازا فيه اذ
لو كان حقيقة لكان البليد حمارا اي حيوانا ناهقا في نفس
الامر والمفروض خلافه واذا عرفت منع صحة السلب الذي هو علامة
المجاز تبين لك ان المراد من عدم صحة السلب الذي هو علامة الحقيقة
وقد اجيب في المشهور عن هذا الاعتراض بوجهين احدهما
ان سلب بعض المعاني الحقيقية كان في الدلالة على المجاز اذ
لو كان حقيقة ايضا لزم الاشتراك المرجوح بالنسبة اليه والثاني
ان الدور انما يلزم لو اطلق اللفظ المعنى ولم يعلم انه حقيقة فيه
او مجاز اما اذا علم معناه الحقيقي والمجازي ثم استعمل اللفظ
في مورد ولم يعلم اي المعنيين هو المراد امكن ان يعلم بصحة
نفي المعنى الحقيقي عن المورد ان المراد هو المجاز فيعلم ان
اللفظ في هذا المحل مجاز وفيهما نظر اما في الاول فلانه
تمسك باصل الاستعمال والمقصود اثبات الحقيقة والمجاز بالامارات

والعلاقات

والعلامات على ان ذلك انما يندفع به الدور في علامة المجاز عن
صحة السلب بناء على انه قد يعرف بها كون اللفظ مجازا فيما استعمل
فيه بعد العلم بانه في المسلوب حقيقة بنص اهل اللغة او بعلامة
اخرى واما الدور في علامة الحقيقة فلا يندفع به اذ لا يتحقق
العلم بعدم صحة سلب بعض المعاني الحقيقية عن المعنى ما لم يعلم كونها
منها والمفروض حصول العلم به من العلم بعدم الصحة فالدور باق
لم يندفع واما في الثاني فلان العلامة انما تطلب في مقام
الشك في الوضع والتردد في ان اللفظ المستعمل في المعنى حقيقة
فيه او مجاز واما مع العلم بان اللفظ حقيقة في هذا المعنى مجاز
في المعنى الاخر فالى اي حاجة الى العلامة منتفية قطعا اذ مع امكان
ارادة الحقيقة يتعين الحمل عليها لكونها الاصل وبدونه يكون
امتناع الحقيقة قرينة للحمل على المجاز وليس هذا من العلامة
في شيء والالزم ان يكون كل قرينة علامة مع ان ذلك لو صح
لاقتضى ان يكون كل من صحة السلب وعدمها علامة لكل من الحقيقة
والمجاز فان صحة سلب المعنى الحقيقي علامة المجاز وصحة سلب المعنى

المجازي علامة الحقيقة وعدم صحة السلب بالعكس وهم لا يقولون
بذلك فانهم جعلوا صحة السلب بالمجاز وعدمها بالحقيقة
وعن الثاني بان ذلك انما يتجه لو كان المراد صحة السلب
باعتبار حمل الشيء على ما هو مغاير له كما في قولك زيد ليس بحمار
اذا اردت به سلب مفهوم الحمار عن ذات زيد اما لو اريد صحة
باعتبار حمل الشيء بمعنى ما هو كما تقول البليد ليس بحمار اي
مفهوم البليد ليس هو مفهوم الحمار او باحد الاعتبارين من
الحمل على النفس او المغاير فان ذلك لا يتجه اصلا لان علامة
الحقيقة على هذا التقدير عدم صحة السلب بكلا الاعتبارين او
باعتبار الحمل على النفس فقط وانها لم توجد في صورة استعمال
اللفظ في جزء المعنى او لازمه لان ما عدا حمل الكل والملزوم عليهما
بهذا الاعتبار ولذلك صح بالاعتبار الآخر ويمكن ان يقال ان العلامة
عدم صحة السلب بمعنى صحة الحمل على المغاير لكن لا مطلقا بل باعتبار الاتحاد
مع المستعمل فيه بحسب المفهوم وح فلا اشكال في صحة جعله علامة بذلك
الاعتبار ايضا ولا يذهب عليك ان هذا التحقيق لو صح فلا يتحقق

سقوط اثر

سقوط اثر هذه العلامة بالكلية بل فيما اذا تحقق التصادق
بين المعنى المطلوب والمستعمل فيه اذ لا ريب في صحة العلامة مع
تباين المعنيين وح فيمكن الجواب بتخصيص العلامة ببعض لكنه خلاف
المعروف من القوم فلا تغفل **الثالث الاطراد**
وهو ان يكون المعنى الذي لاجله جاز الاستعمال في مورد يجوز ان
يستعمل في كل ما شاركه في ذلك المعنى كالعالم لما صدق على
زيد لعلمه صدق على كل ذي علم لو ذلك كونه اخبث وفيه نظر
لان المجاز قد يطرد والا على القول بان المصحح للتجوز هو العلاقة فقط
واما على القول بوجوب نقل الاحاد فلان المراد نقل نوع اللفظ
كالاسد في نوع المعنى كالشجاع ولعل المراد تخصيص اللفظ والمعنى والقد
لزم انسداد باب المجاز بالكلية نعم عدم الاطراد وهو ان لا
يستعمل اللفظ لوجود معنى في محل فلا يجوز استعماله في آخر مع
وجود ذلك المعنى فيه علامة المجاز لدلالته على ان المصحح في
الاستعمال هو العلاقة دون الوضع لان التخلف عن الوضع
ممتنع لعدم انفكاكه عن الاذن في الاستعمال بخلاف العلاقة فانه

التخلف عنها جائز عقلا بل واقع لغة لا يقال للنخل الطويل
بأن الاطراد علامة الحقيقة فوجب الاطراد بالعلامة ووجوب
الاطراد لا يستلزم الاطراد وقتا فلا يرد الاطراد اعتراضا
بأن المجاز قد يطرد دلالته ولنفي الطرد فقد يكتسب اطراده
لانا نقول العلم بوجوب الاطراد موقوف على العلم
بالوضع الذي هو سببه اذ بدونه يجوز العقل كونه
اتفاقيا غير واجب فلو كان العلم بالوضع موقوفا على
العلم بوجوب الاطراد على ما يقتضيه الحكم بكونه علامة
لزم الدور واعترض على الحكم بأن عدم الاطراد علامة
المجاز بأن السخي يطلق على غير الله تعالى للجود وانه جواد
لا يقال له السخي وكذا الفاضل يطلق للعلم والله تعالى عليم
عالم لا يقال له فاضل والقارورة يطلق على الزجاجة
لاستقرار الشيء فيها والدن والكوز مع استقرار فيه
الشيء ولا يسمى قارورة والجواب ان الامتناع
في الاول لمنع الشرع لكون اسماء الله توقيفية

او اللغة

او اللغة بناء على ان السخي اسم للجواد الذي من شانه البخل
والفاضل للعالم الذي من شانه الجهل وفي الاخير لنقله
في الوضع العام الى المقر الخاص اي المتخذ من الزجاج قيل
وقد يعرف المجاز بجمعه على صيغة مخالفة لصيغة جمعه لمعنى
آخر هو فيه حقيقة ووجه دلالته انه لا يكون متواطئا
فيهما فاما مشترك او حقيقة ومجاز والاشتراك مرجوح
بالنسبة الى المجاز مثاله امور جمعا للامر بمعنى الفعل فيمتنع
فيه اوامر الذي هو جمع الامر بمعنى القول الذي هو حقيقة
فيه بالاتفاق وهذا لا ينعكس اي المجاز قد لا يجمع بخلاف
جمع الحقيقة كالحمر والاسد وبالتزام تقييده فلا يتبادر
من ذلك اللفظ عند الاطلاق نحو نار الحرب وجناح
الذل وبكون اطلاقه على احد مسمييه موقوفا على تعلقه
بالآخر نحو ومكروا ومكر الله ولا يقال مكر الله ابتداء
وفي الجميع نظر اما في الاول فلانه تمسك بالمسلك
الاشتراك وليس من العلامة في شيء فلو كان فلا اثر لاختلاف

الجمع اذ رجحان المجاز نقيض الحمل عليه كما دار اللفظ بينه
وبين الاشتراك سواء الجمع وغيره واما في الثاني فلان
التقييد غير مستلزم فيما ذكروه لانه غيره من المجاز ثبت لانه يصح
ان يقال اوقدوا العدو نارا اطفاها الله تلك النار حتى التي هي
كلما اوقدوا نارا للحرب اطفاها الله وحتى واخفض جناحك
لمن اتبعك من المؤمنين نعم لابد للمجاز من القرينة والقرينة
للتمييز فتدا فلو اريد بذلك لوجب ان يقال التزام القرينة
مكان التزام التقييد واما في الثالث فلمنع التوقف
وعدم تسليم الالتزام وكيف شاهد على ذلك قوله تعالى افامنوا
مكر الله فلا يامن مكر الله ولعل المراد من الالتزام والتوقف
غلبة الاستعمال على هذا الوجه وندرة خلافه فلا يتوجه
ما ذكر لكن في دلالة الغلبة على المجازية نظر واعلم
ان المجاز كالحقيقة قد يعرف بالضرورة من اللغة كالاسد
في الشجاع والهذي في النعم والغيث في النبات والاصابع
في الانامل وبنص اهل اللغة على انه مجاز كان يصرحوا بانه

او حده

او حده او خاصته فلا يكون التمييز بين الحقيقة والمجاز من
اللغة حيث ان الاكثرين خلطوا بين المعنى الحقيقي والمجاز
بحيث يصعب الفرق بينهما غالبا اذ لم يصرحوا بالاسم
ولا بالحد ولا بالخاصة الا نادرا لكن الظاهر انهم
متى قالوا الاسم لكذا او لكذا فانما يعنون الحقيقة و
اذا قالوا قد يقال لكذا او قد يطلق على كذا او جاء او
يجيء لكذا فانما يعنون المجاز وقد ذكر بعض المحققين
ان اول ما يذكرونه في العنوان مقدما على غيره هو المعنى
الحقيقي لبعد تقديم المجاز على الحقيقة في الذكر وكذا
كون الجمع مجازا ثبت وهو قريب ثم اعلم ان بعض الائمة
ذهب الى ان اللغة تثبت بالقياس اذا كان بين الاصل و
الفرع جامع يصلح للعلية كتسمية النبيذ خمرا المخامرة له
بالعقل والمعنى المشترك هو التخمير للعقل وكذا التسمية اللائط
زانيا والنباش سارقا الجامع الايلاج المحرم والاخذ
بالخفية واستدلوا عليه بدوران التسمية مع المعنى وجودا

وعدما وبقياس اللغة على الاحكام واجاب الجمهور عن ذلك
بان الدوران منقلب وحكم الاصل في القياس باطل ولو سلم
فهو قياس مع الفارق لان المستند هنا كون الادلة
الشرعية وهي هنا مفقودة ويجري هذه الادلة بتحقيق
في مسائل الدوران ان شاء الله تعالى واما الشرعية
ففي وجودها خلاف فالحق وجودها علم
لان الخطاب الشرعي كسائر الكلام يلقى الى المخاطب يجب
حمله على ما يفهمه المخاطب حين صدور الخطاب وتوجيه
الكلام لان الغرض من القاء الكلام تفهيم المخاطب
تفهيم الغرض والدلالة به على ما هو المقصود والمراد
ومن المعلوم ان ذلك انما يحصل بواسطة الاصطلا
حات المعروفة عنده والاوضاع المعلومة لديه
فيجب الحمل عليها تحصيلا للغرض وصونا لكلام
الحكيم عن اللغو والعبث ولان الحمل على ما لا يفهمه
المخاطب يستلزم الاغراء بالجهل وتكليف ما لا يطاق

يفهم منه بدل
مخاطب
الي
تفهيم

وانتفاء

وانتفاء الفائدة في ارسال الرسل وانزال الكتب ايضا
وقد قال الله تعالى وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه
ليبين لهم وفي الحديث ان الله تعالى اجل من ان يخاطب
قوما ويريد منهم خلاف ما هو بلسانهم وما يفهمونه
واذا ثبت ان الواجب حمل الخطابات الشرعية على ما
يفهم منها حين الخطاب فتكليف الغائب والمعدوم
انما يعلم بتحصيل فهم الحاضر المخاطب مع ضم مقدمة
اخرى هي ان تكليف الغائبين والمعدومين
هو تكليف الموجودين الحاضرين وذلك لانه
ان لم يكن الغائب تابعا للحاضر في التكليف فاما
ان يكون الحاضر تابعا للغائب في ذلك او يكون
كل منهما مستقلا في استفادة التكليف من الخطابات
بان يحمل كل منهما تلك الخطابات على مقتضى اصطلاحه
وعرفه وكلا الامرين باطلان اما الاول فلان
تكليف الحاضر بتحصيل فهم الغائب والمعدوم تكليف

بالحج لعدم التمكن من المعرفة ولزوم التكليف بالامور الشاقة
واما الثاني فلاشتراك التكليف في العبادة في
جميع الازمنة باجماع المسلمين بل الضرورة من الدين
ولما ورد من ان حلال محمد ص حلال الى يوم القيمة و
حرامه حرام الى يوم القيمة وان حكمي على الواحد حكمي
على الجماعة ومن الامر بتبليغ الشاهد الغايب
في النصوص المتواترة ولما يلزم من الحرج والعسر
الظاهر بتغير العرف في اختلاف الاصطلاحات وعن
الصادق ع ان حكم الله في الاولين والآخرين
وفرايضه عليهم سواء الا من علة او حادث يكون
الاولون والاخرون ايضا في منع الحوادث شركاء
والفرايض عليهم واحدة يسئل الآخرون عن اداء
الفرايض كما يسئل عنه الاولون ويحاسبون كما
يحاسبون به وحيث كان التكليف مشتركا بين
الحاضرين والغائبين متحدا بالنسبة الى الجميع ولم يكن

الحاضر

الى من كلفنا تبتني فهم الغايب كتحصيله كان الغايب مكلفا
بتحصيل فهم الحاضر لا محالة وكان التكليف ابدا حاصلا
في ترتيب مقدمتين احديهما ان هذا الحكم المعين
هو حكم الله في حق الحاضر والثانية ان حكم الله
في حق الحاضر هو حكم الله في حقنا لينتج ان هذا الحكم
المعين هو حكم الله في حقنا والمقدمة الثانية مما
لا ريب فيه لما عرفت من اشتراك التكليف واتحاده
بالنسبة الى الجميع فالعمدة اذن تحصيل فهم الحاضرين
وبيان الطريق الى ذلك لتصحيح الحكم في المقدمة الاولى
ليصح ويتم الاستدلال بالقياس المذكور وذلك
قد يكون معلوما كما في الالفاظ الباقية على معانيها
الاصلية التي لم يعرض لها التغيير والنقل في الشرع
او العرف كلفظ الارض والماء والتراب وغير ذلك
وقد يكون مشتبها لبعد العهد واحتمال النقل و
التغيير وتفصيل الكلام في هذا المقام ان الالفاظ

المستعملة في الخطابات الشرعية اربعة اقسام الاول الذي
يكون المعنى المتفاهم منه حين الخطاب هو المعنى المفهوم عندنا
لم يحصل فيه نقل ولا تغيير وهذا هو اكثر الالفاظ
المتكررة في الاستعمالات الثاني ما يكون المعنى المفهوم
منه حين الصدور مغايرا لما يفهم منه عندنا كالرطل
والاوقية والدرهم ونحوها فانا نعلم ان هذه
الالفاظ في زمن الصدور كانت موضوعة لما يغاير
المفهوم منها في هذا الزمان الثالث ما ثبت
له عندنا معنى معلوم ولم نعلم ان معناه في زمان ا
لصدور هو هذا المعنى او غيره كصيغة الامر والنهي
والفاظ العموم وغيرها مما ثبت كونها حقايق
في معانيها المخصوصة بحسب العرف ووقع الشك
في كونها حقايق فيها ايضا في اللغة او في غيرها
الرابع ما علم فيه النقل والتغير لكن وقع الشك
في مبدا حصولها بحيث تردد في تقدمه على صدور

تلك

تلك الالفاظ وتاخره عنه ومحل النزاع في هذا القسم
ظاهر فانا نقطع بان الصلوة والزكوة والحج مثلا
موضوعة في اللغة لمعنى الدعا والنماء والقصد وكذا نقطع
بنقلها الى الاركان المخصوصة والقدر المخرج من المال
والمناسك المعروفة وانما الشك في ان نقل تلك
الالفاظ هل كان متحققا في زمان الصدور والخطابات
الشرعية المشتملة عليها لتكون حقايق شرعية ام لا بل كانت
تلك الالفاظ باقية على معانيها اللغوية في زمان الصدور ثم
حدث النقل والتغير في زمان المتشرعة لتكون حقايق عرفية
والحكم في القسم الاول ظاهر واما الثاني فان كان
المفهوم حين الصدور معلوما عندنا بالتتبع والنقل تعين
حمل اللفظ عليه والا لحقه حكم المجمل ولا يجوز حمله على المفاهيم
في هذا العرف على كل حال واما الثالث فالواجب حمل
اللفظ على ما يفهم منه في العرف العام بناء على ان ذلك
هو المفهوم منه بحسب اللغة وفي زمان صدور اللفظ ايضا

ودوران الاطلاق للفظ المفروض من الالفاظ الموضوعة في زمنه
لكونه مستعملا فيه بالفرض استعمالا صحيحا والاستعمال الصحيح منحصر
في الحقيقة والمجاز والعلاقة مما يستلزم الوضع لغير موضوع له ابتداء
المتعذر او لتعذره والثاني يستلزم النقل وتعدد الوضع وهو خلاف
الاصل والظاهر فتعين الاول وهو المطلوب واما الرابع
فمقتضى الاصل فيه حمل اللفظ على المعنى الاول لان المفروض
كونه حقيقة فيه مجازا في الثاني بحسب اللغة وصيرورته حقيقة
في الثاني مجازا في الاول بتصرف الشارع
او غيره على العكس مما كان عليه امر غير معلوم لحصول الشك في
مبدء النقل والتغيير كما هو المفروض فيجب الحكم ببقاء الاول
وانتفاء الثاني اذ الاصل تأخر الحادث وبقاء الثابت
الى ان يعلم ارتفاعه ومن هنا يعلم ان نفي الحقيقة الشرعية
هو مقتضى الاصل والقاعدة لكن هنا ادلة وامارات
يظهر منها حصول النقل والتغيير في زمن الشارع كما عليه
المثبتون للحقيقة الشرعية ولولاه لكان القول بالنفي هو

المتجه

المشعر الخامس في كيفية اتصاف الماهية بالوجود

لعلك تعود وتقول لو كان للوجود افراد في الماهيات سوى
الحصص لكان ثبوت فرد منه للماهية فرعا على ثبوتها بناء على القاعدة
المشهورة فيكون لها ثبوت قبل ثبوتها كما قرر فاعلم ان لا خصوصية
لورود هذا الكلام على عينية الوجود بل وروده على اعتبارية
الوجود ايضا مشكل لان الوجود غير الماهية على تقدير اعتباريته فلم
يكن بينهما اتصاف بحسب الحقيقة وغير ممكن على هذا التقدير فيكون
وصفا لها فيشكل كيفية الاتصاف لان اتصاف الماهية بالوجود
على تقدير ان يراد به الكون المصدري معناه ان لها في نفسها حصول الماهية
والماهية لا باعتبار الذات كان اما كون مصدري فلا يتصور
تقدمها كسائر ملحقات الكون على مطلق الكون بخلاف ما اذا كان الوجود
امرا حقيقيا والماهية متحدة معه اتحادا غير وجودي لكن الحق

الحقيق بالتحقيق ان الوجود سواء كان عينيا او عقليا نفس ثبوت
الماهية ووجودها لا ثبوت الشيء او وجوده لها وبين المعنيين
فرق واضح والذي يجري فيه القاعدة المذكورة هو ثبوت
شيء لشيء لا ثبوت شيء في نفسه فقط فقولنا زيد موجود
كقولنا زيد زيد فلا يجري فيه القاعدة الفرعية والجمهور
حيث غفلوا عن هذه الدقيقة وقعوا فيما وقعوا من
الاضطراب وتشعبوا في المذاهب فتارة خصصوا القاعدة
الكلية القائلة بالفرعية بما سوى صفة الوجود وتارة
هربوا عنها وانتقلوا الى الاستلزام بدل الفرعية وتارة
انكروا ثبوت الوجود اصلا لا ذهنا ولا عينا قائلين انه
مجرد اعتبار الوهم الكاذب واختراعه لانه مناط صدق
المشتق الذي هو مع الشيء لا قيام مبدء الاشتقاق لانه

لان مفهوم المشتق كما الكاتب والابيض امر بسيط يعبر عنه
بدبير وسفيد فكون الشيء موجودا عبارة عن اتحاده مع مفهوم
الموجود لا قيام الوجود به قياما حقيقيا او انتزاعيا ولا
يحتاج الى وجود اصلا فالواجب عند هذا القائل عين مفهوم
الموجود لا عين الوجود وكذا الممكن الموجود وكذا في جميع
الاتصافات بالمفهومات والفرق بين الذاتي والعرضي من
المشتق ليس بكون الاتحاد في الوجود الذي هو مناط الحمل
عندنا في الذاتيات بالذات وفي العرضيات بالعرض اذ
لا وجود عنده بل بان المفهوم الذاتي هو الذي يقع في
جواب ما هو والعرضي هو الذي لم يقع فيه وهذا الكلام من
التعسفات اشراق حكمة وجود كل ممكن عين ماهيته
خارجا ومتحد معها بحكم الاتحاد وذلك لانه لما ثبت وتحقق

حكمية

ثم بينا ان الوجود الحقيقي الذي هو مبدأ الآثار ومنشأ الاحكام
وبه يكون الماهية موجودة وبه يطرأ العدم عنها امر عيني خارجي فلو لم
يكن وجود كل ماهية عينها ومتحدا بها فلا يخلو اما ان يكون جزءا
منها او زائدا عليها عارضا لها فكلاهما باطلان لان وجود
الجزء قبل وجود الكل ووجود العارض بعد وجود الموصوف فيكون
الماهية حاصلة الوجود قبل نفسها ويكون الوجود متقدما على
نفسها وكلاهما ممتنعان ويلزم ايضا تكرر نحو وجود شيء واحد
في حد وحدة والتسلسل في المرتبة المجتمعة من افراد الوجود
وهذا التسلسل مع استحالته بالبراهين واستلزامه للانحصار
ما لا يتناهى بين حاصرين اي الوجود والماهية يستلزم
المدعى بالخلف وهو كون الوجود عين الماهية في الخارج
لان قيام جميع الوجودات بحيث لا ينفك عنها وجود عارضي

قبل
نفسه

عارض يستلزم وجودها غير عارضي والا لم يكن المفروض حقيقيا
بل يحتاج الى الجميع فاذ ثبت كون وجود كل ممكن عين ماهيته في
المعنى فلا يخلو اما ان يكون معنى الشيء برمته في المعنى والمفهوم او لا يكون
والثاني باطل والا لكان الانسان مثلا والوجود مثلا لفظان
مترادفين ولم يكن لقولنا الانسان موجود فائدة ولكان
معنى قولنا الانسان موجود والانسان انسان واحدا ولما امكن
تصور احدهما مع الغفلة عن الآخر الى غير ذلك من اللوازم المذكورة
في المطولات ولان التوالي باطلة وبطلان كل من هذه التوالي
يستلزم بطلان المقدم فتعين الشق الاول وهو كون كل منهما
غير الآخر بحسب المعنى عند تحليل العقل الذهني مع اتحادهما ذاتا
وهويته في نفس الامر بقي الكلام في كيفية اتصاف الماهية
بالوجود بحسب اعتبار مغايرة الاتصافية في ظرف التحليل

تعقل ر

لتعقلي الذي هو ليس بكونه الى وجود شيء في نفس الامر بلا تامل
واختراع وذلك لان كل موصوف بصفة او معروض بعارض
فلا بد له من مرتبة من الوجود يكون مصداقا لحمله عليه تلك الصفة
او ذلك العارض غير موصوف بها و معروض له بعروض الوجود
لها للماهية الموجودة او غير الموجودة او لا الموجودة ولا المعدومة
حقيقة فالاول يستلزم الدور او التسلسل والثاني يوجب
اجتماع النقيضين والثالث يقتضي ارتفاع النقيضين والاعتذار
بان ارتفاع النقيضين عن المرتبة جائز بل واقع غير نافع
هنا لان المرتبة التي يجوز خلو النقيضين عنها يجب ان
تكون من مراتب نفس الامر ولا بد في التي لها يكون الاتحاد تحقق
في الحمل بتقاطع النقيضين كمرتبة الماهية بالقياس الى
العوارض فان للماهية وجودا مع قطع النظر عن العوارض

عن العوارض ومقابلة للجسم بالنسبة الى البياض ونقيضه و
ليس لها مرتبة مع قطع النظر عن وجودها كقياس عروض وجود
الوجود للماهية كقياس عروض البياض للجسم وقياس خلوها
عن الوجود والعدم كخلو الجسم في مرتبة وجوده عن البياض
واللابياض قياس بلا جامع اذ قيام البياض ومقابلته بلا ر
بالجسم فرع على وجوده وليس قيام الوجود بالماهية فرعا
على وجودها اذ لا وجود لها الا بالوجود فالتحقيق في هذا
المقام ان يقال بعد ما اشرنا اليه من ان عارض الماهية عبارة
عن شيء يكون عين الماهية في الوجود وغيره في التحليل
العقلي ان العقل له تحليل الموجود الى ماهية ووجود وفي
هذا التحليل يجرد كلا منهما عن صاحبه ويحكم بتقدم احدهما
على الآخر والقائم به الى الخارج في الاصل او الموصوف

هو الوجود لانه اعتبار عقلي حاصل بالذات والماهية متحدة معه محمولة
عليه لا بحمل العرضيات اللاحقة بل حملها عليه والحاقها به بحسب
نفس هويتيه وذاته واما بحسب الذهن فالمتقدم هو الماهية
لانها مفهوم كلي ذهني يحصل بكنهها في الذهن ولا يحصل عنه
من الوجود الا المفهوم العام الاعتباري فالماهية هي الاصل
في لحاظ الذهنية لا انها رجحية والتقدم ههنا تقدم با
لماهية والعز لا بالوجود فهذا التقدم خارج عن اقسام الخمسة
المشهورة فان قلت تجريد الماهية عن الوجود عند التحليل
نحو ضرب من الوجود اما في نفس الامر فكيف تحفظ القاعدة
الفرعية في اتصافها بمطلق الوجود مع ان هذا التجريد
من انحاء مطلق الوجود قلت هذا التجريد وان كان نحوا
من مطلق الوجود فللعقل ان لا يلاحظ عند التجريد هذا

التجريد
هذا او انه نحو من الوجود فيتصف الماهية بالوجود المطلق الذي
جردناها عنه في هذه الملاحظة التي هي عبارة عن تخلية
الماهية عن جميع الوجودات حتى عن هذه الملاحظة وعن
هذه التخلية التي هي ايضا نحو من الوجود في الواقع من
غير تأمل لها اعتباران اعتبار كونها تجريدا وتعرية
واعتبار كونها نحوا من الوجود فالماهية باحد الاعتبارين
موصوفة بالوجود وباعتبار الآخر مخلوطة غير موصوفة
فالتعرية باعتبار والخلط باعتبار وليست حيثية
احد الاعتبارين غير حيثية الاعتبار الآخر ليعود
الاشكال جذعا من ان الاعتبار الاول يوجب اتصاف
الماهية بالوجود لا انه فيه ليلزم من مغايرة للوجود
فتنفسخ القاعدة الفرعية وذلك لان هذا

تعمل له
وتعرتيه له

فتفسخ

التجريد عن كافة الوجودات هو بعينه نحو من الوجود لانه
شيء آخر غيره فهو وجود وتجريد عن الوجود كما ان الهيولى
الاولى قوة الجواهر الصورية وغيرها ونفس هذه القوة
حاصلة لها بالفعل لا حاجة لها الى قوة اخرى ففعليتها
القوة وفعليتها قوتها للاشياء الكثيرة وكما ان ثبات
الحركة عين تجددها ووحدة العدد عين كثرته فانظر
الى سريان نور الوجود ونفوذ حكمه في جميع المعاني بجميع
الاعتبارات والحيثيات حتى ان تجريد الماهية عن الوجود نحو من
متفرع على وجودها تنبيه وليعلم ان ما ذكرناه تتميم الكلام
القوم على ما يوافق مذاقهم ويلائم مسلكهم في اعتبارية
الوجود فاما نحن فلا نحتاج الى هذا التعمق لما قررنا ان
الوجود بنفس الماهية عينا وليس الوجود نفس ثبوت

تنبيه

ثبوت الشيء لا ثبوت شيء لشيء فلا مجال للتفريع ههنا فكان اطلاق
الاتصاف فيه على الارتباط الذي بين الماهية والوجود من باب التوسع
ولا يجوز ان الارتباط بينهما اتحادي لا كالارتباط بين العرض
ومعروضه والموصوف وصفته بل من قبيل اتصاف الجنس بفصله
في النوع البسيط عند تحليل العقل اياه اليهما من حيث هما جنس
وفصل لا من حيث هما مادة وصورة عقليتين

المشعر السادس

الخامس في ان تخصيص افراد الوجود وهوياتها بماذا

اعلم انك قد علمت ان الوجود حقيقة عينية بسيطة لا انه
كلي طبيعي يعرض له انحاء الوجود الذهني احد الكليات الخمس المنطقية
الا من جهة الماهية المتحدة بها اذا اخذت من حيث هي هي
فاذن نقول تخصيص كل فرد من الوجود اما بنفس حقيقته
كالوجود التام الواجبي جل مجده واما بمرتبة من التقدم والتأخر

والكمال والنقص كالمبدعات او بامور لاحقة لها كافراد الكائنات
وقيل كتقيض كل وجود باضافته الى موضوعه والى سببه لكنه
الاضافة كخروج عن خارج فان الوجود عرض وكل عرض متقوم
بوجوده في موضوعه وكذلك وجود كل ماهية باضافته الى
تلك الماهية لان يكون الشيء في المكان فانه كونه في نفسه
غير كونه في المكان او في الزمان وهذا الكلام لا يخلو عن مساهلة
اذ قياس نسبة الوجود الى الماهية نسبة العرض الى الموضوع
فاسد كما عرفت لانه لا قوام للماهية مجردة عن الوجود وان الوجود
ليس الا كون الشيء لا كون الشيء لشيء كالعرض للموضوع او
كالصورة لمادتها ووجود العرض في نفسه وان كان عين وجوده
للموضوع لكن ليس بعينه وجود موضوعه بخلاف الوجود فانه نفس
وجود الماهية فيما ثبتت وكما ان الفرق حاصل بين كون الشيء

[لحقته]
[كلام له]

الشيء في المكان وفي الزمان وبين كون العرض في الموضوع كما ظهر
من كلامه بان كون الشيء في احدهما غير كونه في نفسه وكون
العرض في الموضوع عين كونه في نفسه فكذا الفرق حاصل
بين وجود العرض في الموضوع وبين وجود الموضوع في الوجود
في الاول غير وجود الموضوع وفي الثاني نفس عينه قال الشيخ الرئيس
في التعليقات وجود الاعراض في انفسها وجوداتها لموضوعاتها
سوى ان العرض الذي هو الوجود لما كان مخالفا لها
لحاجتها الى الموضوع حتى يصير موجودا واستغناء الوجود عن
الوجود حتى يصير موجودا لم يصح ان يقال ان وجوده في موضوعه
هو وجوده في نفسه بمعنى ان للوجود وجودا كما ان للبياض
وجودا بل بمعنى ان وجوده في موضوعه نفس وجود موضوعه
وغيره من الاعراض وجوده في موضوعه وجود ذلك الغير

وقال البيضاوي في التعليقات فالوجود الذي في الجسم هو موجودية الجسم
لا كما البياض في الجسم في كونه ابيض فإن الكيفية فيه البياض وفي الجسم ابيضيته
اقوال الذين اكثر المتأخرين لم يقدروا على تحصيل المراد من هذه العبارة
ومثالها حيث حملوها على اعتبار رتبة الوجود وانه ليس امرا عينيا
وحرفوا الكلم عن مواضعها واني قد كنت في سالف الزمان
شديد الذب عن تأصل الماهية واعتبار رتبة الوجود حتى
هداني ربي واراني برهانه وانكشف لي غاية الانكشاف ان الامر
فيه بعكس ما تصوروه وقرروه فالحمد لله الذي اخرجني
عن ظلمات الوهم بنور الفهم وازاح عن قلبي سحب تلك
الشكوك بطلوع شمس الحقيقة وثبتني على القول الثابت
في الحيوة الدنيا والآخرة فالوجودات حقائق متأصلة
والماهيات هي الاعيان الثابتة التي ما شمت رائحة الوجود

وليست الوجودات الا اشعة واضواء للنور الحقيقي والوجود القيومي جلت
كبريائه الا ان لكل منها نعوتا ذاتية ومعاني عقلية هي المسماة
بالماهية **توضيح** فيه تنقيح ان تخصيص الوجود بالوجوب يعني
حقيقته المقدسة عن نقص وقصور والى تخصيصه بمراتبه ومنازله
في التقدم والتأخر والغنى والحاجة والشدة والضعف فيجانبه
من شؤونه الذاتية وحيثياته العينية بحسب حقيقته البسيطة التي
لا جنس لها ولا فصل لها ولا يعرض الكلية كما علم والى تخصيصه بموضوعاته
اعني الماهيات والاعيان المتصف به في العقل في الوجه
الذي مر ذكره فهو باعتبارها يصدق عليه في كل مقام من مقامات
التي يبعث عنه في علم العلم والتعقل ويصدق عليه صدق
ذاتيا من الطبايع الكلية والمعاني الذاتية التي يقال له في عرف
اهل هذا الفن الماهيات وعند الصوفية الاعيان الثابتة

وان كان الوجود والماهية فيما له ماهية وجود شيئا واحدا والمعلوم

عين الموجود وهذا امر غريب فتح الله على قلبك باب فهمه ان شاء الله

نعم قال الشيخ الرئيس في المباحثات لكن الوجود في ذوات الماهيات

لا يختلف بالنوع بل ان كان اختلاف فبالتأكد والضعف

وانما يختلف ماهيات الاشياء التي تنال الوجود بالنوع وما فيها

من الوجود فغير مختلف بالنوع فان الانسان يخالف الفرس بالنوع

لاجل ماهيته لا لاجل وجوده انتهى كلامه فالتحقيق في الوجود وبتخصيص

على الوجه الاول بحسب ذاته وهويته وعلى الوجه الثاني باعتبار

ما معه في كل مرتبة من النعوت الذاتية الكلية ولا بعد في

يكون المراتب المتخالفة في الموجودات نوعا كما اشتهر من اتباع المشائين

هذا المعنى وهو بعينه كتخالف مراتب الاعداد نوعا بوجه

وتوافقها نوعا بوجه فانها بصحيح القول بكونها متحدة الحقيقة

الحقيقة اذ ليس كل مرتبة من العدد سوى المجتمع من الوحدات التي لا مهية

متفقة المهية فانها ثم يصح القول بكونها متخالفة الحقائق النوعية اذ ينتزع

العقل من كل مرتبة نعوتا واوصافا ذاتية ليست ثابتة

لغيرها وله آثار وخواص متخالفة مترتبة عليها بحسب الاحكام

نفسية ينتزع العقل من كل مرتبة لذاتها خلاف ما ينتزع

من مرتبة اخرى لذاتها ومعنى تخالفها كالموجودات الحقيقية في

لكن مصداق ذلك الاحكام والنعوت الكلية ذواتها بذ

وانها في تحقق ذلك فانه من العلوم الشريفة

المشعر السابع

في ان المجعول بالذات في كل جاعل وافاضة من العلة هو الوجود

دون الماهية وعليه شواهد الاول ان القول بكون المجعول

بالذات هو المسمى بالماهية كما ذهب اليه اتباع الرواقيين

كالشيخ المقتول ومن تبعه ومنهم العلامة الدواني ومن

يكن جزؤه ولا صيرورة الماهية موجودة كما اشتهر ولا مفهوم الموجود
بما هو موجود كما يراه السيد المدقق بل الصادر بالذات والمجعول
بنفس حقيقته ما له جاعل هو كون وجوده العيني جعلا بسيطا تعددت
على كثرة تستند عن مجعول او مجعول اليه اذ لو كانت الماهية كجوهر
مفتقرة الى الجاعل لزم كونها متقومة به في حد نفسها ومعناها
بان يكون الجاعل معتبرا في قوام ذاتها بحيث لا يمكن تصورها
بدونه وليس كذلك فانا قد نتصور كثيرا من الماهيات كحدودها
ولم نعلم انها هل حصلت بعد ام لا فضلا عن حصول فاعلها
اذ لا دلالة لها على غيرها وفي الماهيات الموجودة ما نتصورها
ونأخذها من حيث هي هي مع قطع النظر عن ما سواها اذ هي بهذا
الاعتبار ليست الا نفسها فلو كانت هي في حد نفسها
مجعولة متقومة بالجاعل مفتقرة اليها افتقارا قواميا لم يمكن

لم يمكن بحيث يمكن اخذها مجردة عما سواه ولا كونها ماخوذة في
حيث هي هي كما لا يمكن ملاحظة مع الشيء الا مع اجزائه ومقوماته
فاذن اثر الجاعل وما يترتب عليه ليس هو هي بل وجودها فاذن
المجعول ليس الا وجود الشيء جعلا بسيطا دون ماهيته الا بالعرض
فان قلت ففي هذا يلزم ان يكون وجود الجاعل مقوما للوجود
المجعول غير خارج عنه مثل ما لزم في جعل الماهية ومجعوليتها
قلت نعم لا محذور حينئذ فان وجود المعلول متقوم بوجود
علته تقوم الناقص بالتام والضعيف بالقوة والامكان
بالوجوب وليس كذلك لكنا نقول لكن نتصور وجود المعلول
مع الغفلة عن وجود علته الموجبة له فلا يكون متقوما
به لانا نقول لا يمكن حصول العلم بخصوصية نحو من الوجود
الا بمشاهدة عينية وهي لا تتحقق الا بعد مشاهدة

عليه الضيا ضيئه ولهذا قالوا العلم بذي السبب لا يحصل الا
بالعلم بسببه تأمل فيه وثانيهما ان الماهية لو كانت في
حد نفسها مجعولة لكان مفهوم المجعول محمولا عليها بالحمل
الاولي الذاتي لا بالحمل الشائع الصناعي فقط فيلزم ان يكون
اشتمالها على مفهوم المجعول دون غيره من المفهومات اذ كل مفهوم
مغاير لمفهوم آخر اذ لا اتحاد بين المفهومات من حيث المعنى
والماهية ولا تتصور الحمل الذاتي الا بين مفهوم ونفسه
او بينه وبين حده كقولنا الانسان انسان او حيوان
ناطق واما قولنا الناطق ضاحك فغير جائز بالحمل الذاتي
بل الحمل الشائع الذي مناطه الاتحاد في الوجود لا الاتحاد
في المفهوم وثالثها ان كل ماهية فرد لا بد في تكثرها
التشخصات والوجودات والتشخص لكان عين الوجود

كما قرره المحققون او ما وقاله كما نطقه الآخرون فيمكن
ان يكون من لوازم الماهية كالوجوب على ما برهن عليه فلو كانت
الماهية المجعولة متعددة الحصول في الاعيان كالنوع الواحد المتكثر
افراده فلا محالة يكون جعلها متعددا فتعدد الجعل اي يقتضي
ان يكون بحسبه تعدد نفس الماهية او تعدد حصولاتها او انحاء [والخاول]
وجوداتها فيكون الوجوب متعددا بالذات والماهية المتعددة
بالتبع والشق الاول مستحيل لان صرف الشيء لا يتميز ولا يتعدد
فكيف تتكرر نفس الماهية وتتعدد جعلها من حيث هي هي وهذا
شيء لا يرتاب فيه ذي عقل لمن تصوره فضلا عن ان يجوزه فتعين
الشق الثاني وهو ان يكون الصادر بالذات والمجعول اولا
على نعت الكثرة هي انحاء الحصولات من الوجودات المتشخصة
جزواتها وتتكثر بتكثرها الماهية الواحدة ورابعها

ان الماهية الموجودة ان كانت نوعها منحصرا في شخص كالشمس
مثلا لكونها هذا الموجود المتشخص مع احتمالها بحسب نفسها التعدد
والاشتراك بين كثيرين ان كان التخصيص من قبل اي علة فيكون
المجعول بالحقيقة هو الوجود دون الماهية وهو المطلوب وان
كان من قبل الماهية فيلزم الترجيح من غير مرجح لتساوي
نسبة الماهية الى اشخاصها المفروضة فيلزم ان يكون قبل
الوجود والتشخص موجودة متشخصة فيلزم تقدم الشيء
على نفسه وهو محال ومع ذلك ننقل الكلام الى كيفية
وجوده وتشخصه فيلزم الدور او التسلسل وخامسها
لو كانت الجاعلية والمجعولية بين الماهيات وكان الوجود
امرا اعتباريا عقليا يلزم ان يكون المجعول من لوازم الماهية
اي مجرد لوازم الماهيات امور اعتبارية فيلزم ان يكون

يكون
جواهر العالم واعراضه كلها امورا اعتبارية الا المجعول
الاول عند من اعترف بان الواجب قبل اسمه حي الموجودية
ثم ان القائلين بان الواجب عين الوجود لو علموا حقيقة
الوجود وانه عين ذاته تعالى المنزه عن الماهية لعلموا ان
كل موجود يجب ان يكون فعله مثل طبيعته وان كان ناقصا
عنه في صدوره درجته عن درجته فما كانت طبيعته بسيطة
وكذا فعله ففعله افاض لكل شيء فيضه الخير ونفخ
روح الوجود والحيوة فوق عرشه ان للموجود مراتب
ثلث الاولى الوجود الذي لا يتعلق بغيره ولا يتقيد بقيد
مخصوص وهو الحري بان يكون مبدء الكل والثانية
الوجود المتعلق بغيره كالعقول والنفوس والطبايع
والاجرام والمواد والثالثة الوجود المنبسط

الذي يسمونه رب طبيعي [illegible] كلها الاعيان والماهيات ليس كشمول
الطبيعي الكلية والماهيات العقلية بل [illegible] وجه يعرفه اولوا
[illegible] ويسمونه بالنفس الرحماني [illegible] فوسعت رحمته ورحمتي
وسعت كل شيء وهو الصادر الاول في الممكنات عن
العلة الاولى بالحقيقة ويسمونه بالحق المخلوق به وهو اصل
وجود العالم وحيوته ونوره [illegible] في جميع ما في السموات
والارضين في كل بحسبه حتى انه يكون في العقل عقلا
وفي النفس نفسا وفي الطبيعة طبعا وفي الجسم جسما وفي الجوهر
جوهرا وفي العرض عرضا ونسبته اليه كنسبة النور المحسوس
والضوء المنبسط على اجرام السموات والارضين الى الشمس
وهو غير الوجود الاثباتي الرابطي الذي كسائر المفهومات
والمفهومات العقلية لا يتعلق بها جعل وتأثير ولا هي في انفسها

بعض المعقولات المتاصلة وجود لكن وجودها النفس عنوانها في
الذهن وكذلك الحكم في مفهوم العدم والشيئية والامكان والتقرر
مجعول بل لا فرق عندنا بين هذه المفهومات وغيرها في انها
ليست الا حكايات وعنوانات للامور الا ان بعضها عنوان
لحقيقة موجودة وبعضها عنوان للامر الباطل الذات وتمسكها
انه لو تحققت الجعلية والمجعولية بين الماهيات لزم ان
يكون حيثية كونه مجعولا من مقولة المضاف ووقوعه تحت حيثية
واللازم باطل بالضرورة فكذا الملزوم اما بيان الملازمة
فلما سبقت الاشارة اليه من لزوم التحقق الذاتي والارتباط
المعنوي بين ما هو المجعول بالذات وما هو الجاعل بال
ذات لا بين هذا مشترك الورود على المذهبين لان
المجعول اذا كان نفس وجود المعلول كان هو زائدة

عليه فكان وجود ذاته مرتبطا بغيره فيلزم في تعقله تعقل غيره اعني فاعله
ولهذا ما لا يمكن تعقله الا مع تعقل غيره فهو من مقولة المضاف لانا
نقول مقولة المضاف وكذا غيره من المقولات التسعة انما هي من
اقسام الماهيات دون الوجودات فالاجناس العالية هي المسماة
بالمقولات وكل ماله حد نوعي له جنس وفصل وهو لا محالة يجب
ان يكون واقعة تحت احدى المقولات العشرة المشهورة
واما الوجود فقد ثبت انه لا جنس له ولا فصل له وليس هو بكلي
ولا جزئي متحقق بخصوصية زائدة على ذاته فاذن لا يقع
الوجود تحت شيء من المقولات بالذات الا من جهة الماهية فيما
له ماهية ومن هنا تحقق ان الباري جل ذكره ان كان مبدأ
لكل شيء واليه نسبة كل الامور ليس من مقولة المضاف فتعالى
ان يكون له مثل او مثل او مشابه او مناسب علوا كبيرا

كبيرا وسابعها انه يلزم على مذهبهم ان يكون مفتقر الذاتي
كالجوهر مشككا متفاوتا بالاقدمية والاولوية باطل عندنا
وعندهم فكذا التقدم لان بعض افراد الجوهر علة لبعض
آخر كعلية الجواهر المفارقة بعضها لبعض وعلية الجوهر
المفارق للاجسام وعلية المادة والصورة للجسم المركب
منهما والعلة في ذاتها اقدم من المعلول اذ لا معنى
من التقدم والتأخر الا العلية والمعلولية فاذا كانت
العلة ماهية وكان المعلول ماهية كانت ماهية العلة بما هي
متقدمة على ماهية المعلول من حيث ذاتها متأخرة عن ماهية
علتها واذا كانت جوهرية كانت جوهرية احدهما بما هي
جوهرية احق من جوهرية الاخرى لكن قد تقرر ان التشكيك في
المعنى الذاتي وهذا باطل عند محققي الحكماء في نظرهم فانه

بل او لا شيء ولا او لو شيء له شيء جوهري عقلا شيء جوهرا آخر و تجوهر
ولا في كونه موجودا اى مجعولا عليه منزع الجواهر الجنس عليه [illegible] تقدم
عليه في وجوده كتقدم العقل على المنفصل وفي زمان كتقدم
الاب على الابن وقد قنا منها انه قد تقرر عندهم ان
مطلب ما الشارحة غير مطلب ما الحقيقية وليست الغيرية
في مفهوم الجواب عنهما لانه الحد عند المحققين لا غيره
و الا عند الاضطرار فهذه المغايرة بين المطلبين ليست
الا من جهة اعتبار الوجود في الثاني دون الاول ولزم
من ذلك ان لا يكون الوجود مجردا امرا انتزاعيا عقليا
بل يكون امرا حقيقيا وهو المطلوب **الموقف الاول** في كيفية
الجعل والافاضة واثبات البارى الاول [illegible] ان الجاعل
الفياض واحد لا تعدد فيه وكل شيء يكمله وفيه مشاعر

المشعر الاول وان نسبة المجعول الى الجاعل [illegible] بل نسبة النقص
الى التمام والضعف الى القوة [illegible] ولعل
والموجود بالحقيقة ليس الا الوجود [illegible] المهية
وثبت ان الوجود حقيقة بسيطة [illegible] وتحصيل
مقوم له [illegible] التشخص
لها بل تشخصها بنفس ذاتها البسيطة [illegible]
بالذات [illegible] والاختلاف
والاختلاف [illegible] في الحقيقة [illegible]
وذلك [illegible] مجعوله
فالمجعول كانه رشح وفيض [illegible] وان التاثير
في الحقيقة ليس الا تطور اى [illegible] اطواره ومنازل
فعاله **المشعر الثاني** في سعة الموجودات وضعفها

وآثاره وهو مما اشتمل عليه بيان ذاته وكلماته وآياته وكتبه ورسله

المشعر الأول

وفيه مناهج الأول في وجوده تعالى ووحدته وفيه مشاعر

في إثبات الواجب جل ذكره والذي يستند الموجودات المجعولة كيف لمن

يتحقق الواجب الوجود ببرهان مشرقي وهو أنا نقول الوجود

إما حقيقة الوجود أو غيرها ونعني بحقيقة الوجود ما لا يشوبه شيء غير صرف الوجود

من حد أو نهاية أو نقص أو عموم أو خصوص وهو المسمى بواجب الوجود

فنقول لو لم يكن حقيقة الوجود موجودة لم يكن شيء

من الأشياء موجوداً واللازم بديهي البطلان فكذا الملزوم

أما بيان الملازمة فلأن ما عدا حقيقة الوجود إما ماهية من الماهيات

أو وجود خاص مشوب بعدم أو نقص وكل ماهية غير الوجود فهو

بالوجود موجودة لا بنفسها كيف ولو أخذت بنفسها مطلقة

أو مجردة عن الوجود لم يكن نفسها نفسها فضلاً عن أن يكون موجودة

موجودة لأن ثبوت شيء لشيء فرع على ثبوته ونفسه فهي بالوجود

موجودة وذلك الوجود إن كان غير الحقيقة ففيه تركيب

من الوجود بما هو وجود ومن خصوصية أخرى وكل خصوصية غير الوجود

فهي عدم أو عدمي وكل مركب متأخر عن البسيط مفتقر إليه و

العدم لا دخل له في موجودية الشيء وتحصله وإن دخل في حده

ومفهومه فثبوت أي مفهوم كان لشيء وحمله عليه سواء كان

ماهية أو صفة أخرى ثبوتية أو سلبية فهو فرع على وجوده والكلام

عائد إلى ذلك الوجود أيضاً فيتسلسل أو يدور أو ينتهي إلى

وجود بحت لا يشوبه شيء فظهر أن أصل موجودية كل شيء

موجود هو محض حقيقة الوجود التي لا يشوبه شيء غير الوجود

المشعر الثاني في أن واجب الوجود غير متناه في الشدة و

القوة وأن ما سواه متناه محدود لما علمت أن الواجب تعالى

محض حقيقة الوجود الذي لا يشوبه شيء غير الوجود فهذه الحقيقة
لا يعتريها حدّ ولا نهاية اذ لو كان له حدّ ونهاية لكان له تحدّد وتخصّص
بغير طبيعة الوجود فيحتاج الى سبب محدّد ومخصّص فلم يكن محض
حقيقة الوجود فاذن ثبت ان واجب الوجود لا نهاية له
ولا نقص يعتريه ولا قوّة امكانية فيه ولا ماهيّة ولا يشوبه عموم
ولا خصوص فلا فصل له ولا تشخّص بغير ذاته ولا صورة له كما لا فاعل له
ولا غاية له كما لا نهاية له بل هو صورة ذاته ومصوّر كلّ
شيء لانّه كمال ذاته وكمال كلّ شيء لان ذاته بالفعل من جميع
الوجوه فلا معرّف له ولا كاشف له الا هو ولا برهان عليه
فشهد ذاته على ذاته وعلى وحدانية ذاته كما قال شهد الله
انه لا اله الا هو وسنشرح لك هذا **المشعر الثالث** في تحقيق
ان الواجب تعالى منتهى سلسلة الحاجات والتعلّقات

والتعلّقات وهو غاية كلّ شيء وتمام كلّ حقيقة فليس وجوده
متوقّفا على شيء ولا متعلّقا لشيء كما مرّ فيكون بسيط الحقيقة
هو كلّ حقيقة فذاته واجب الوجود من جميع الجهات كما انه واجب
الوجود بالذات وليست فيه جهة امكانية ولا امتناعية
والا لزم التركيب المستدعي للامكان وهو ممتنع فيه تعالى
تقرير هذا القول لو فرضنا الوجود واجبين فيكون ما
فرض ثانيا منفصل الذات عن الواجب تعالى لاستحالة ان يكون
بين الواجبين علاقة ذاتية والا لزم معلولية احدهما
او كليهما وهو خرق الفرض فلكل منهما مرتبة من الكمال
الوجودي ليس للآخر ولا مترشّح منه فائضا من عنده فيكون
كلّ منهما عادما لكمال وجودي وفاقدا لمرتبة وجودية
فلم يكن ذات الواجب محض حيثية الفعلية والوجوب

بل مؤلفاً من جهتين ومصداق الوجوب شيء وفقد شيء آخر
كليهما من طبيعة الوجود بما هو وجود ومناط الوجوب يكون من
الوجود من لوازمه وقد ثبت ان ما هو الواجب بالذات يجب
ان يكون واجب الوجود من جميع الجهات فهذا نحو وجوب الوجود
بالذات يجب ان يكون من فرط الفعلية وكمال التحصل جامعاً
لجميع النشآت الوجودية والاطوار الكونية الشؤون
الكمالية فلا مكافئ له في الوجود ولا مماثل ولا ند ولا شبه
ولا ضد بل ذاته من كمال الفضيلة يجب ان يكون مستند جميع
الكمالات ومنبوع كل الخيرات فيكون تاماً فوق التمام

المشعر الرابع في انه المبدء والغاية في جميع الاشياء

الاصول الماضية دلت وقامت على ان واجب الوجود
واحد بالذات لا تعدد له وانه تام وفوق التمام فالآن

فالآن نقول انه فياض على كل ما سواه بلا شركة في الافاضة
لان ما سواه ممكنة الماهيات ناقصة الذوات مفتقرة الوجودات
بغيرها وكل ما يتعلق وجوده بغيره فهو مفتقر اليه مستتم به فذلك
الغير مبدء غايته في الممكنات كلها على تفاوتها وترتبها
في الكمال والنقص في فقرة الذوات اليه مستغنية به فهي في
حدود انفسها ممكنة وواجبة بالاول الواجب تعالى بل باطلة
هالكة بانفسها حقة بالحق الواحد الاحد كل شيء هالك
الا وجهه ونسبته الى ما سواه نسبة ضوء الشمس لو كان
قائماً بذاته الى الاجسام المستضيئة منها المظلمة بحسب ذواتها
وانت اذا شاهدت اشراق الشمس على موضع وانارته
بنورها ثم حصول نور آخر من ذلك المنور حكمت ان النور
الثاني من الشمس واستندته اليها وحكمت ان الثالث والرابع

الى ان ينتهي الى اضعف الانوار الحسية ففي هذا المنوال وجودات
الممكنات المتفاوتة في القرب والبعد من الوجود الحق فاكثر
من عنده

المشعر الخامس

في ان واجب الوجود تمام كل شيء وقد علمت ان
الوجود حقيقة واحدة بسيطة لا تتفاوت اعدادها بامور ذاتية
من جنس وفصل ونحوهما بل بكمال ونقص وغناء وفقر وليس النقص
والفقر مما يقتضيه نفس حقيقة الوجود والا لم يوجد واجب
الوجود والثاني باطل كما ثبت في المقدم فظهر ان حقيقته
في ذاتها تامة كاملة غير متناهية القوة والشدة وانما تنشأ
النقص والقصور والامكان ونحوه من الثانوية والمعلولية
ضرورة ان المعلول لا يساوي علته والفائض لا يكافئ المفيض
فظهر ان واجب الوجود تمام الاشياء ووجود الوجودات
ونور الانوار

المشعر السادس

في ان واجب الوجود مرجع

كل الامور اعلم ان واجب الوجود بسيط الحقيقة وكل بسيط
الحقيقة فهو بوحدته كل الامور لا يغادر صغيرة ولا كبيرة الا
احصيها واحاط بها الا ما هو من باب الاعدام والنقايص فانك
اذا فرضت بسيطا هو ج مثلا وقلت ج ليس ب فحيثية
انه ج ان كانت بعينها حيثية انه ليس ب حتى يكون ذاته
بذاته مصداقا لهذا السلب فيكون الايجاب والسلب
شيئا واحدا ولزم ان يكون كل من عقل الانسان عقل
انه ليس بفرس بان يكون نفس عقله الانسان نفس
عقله ليس بفرس لكن اللازم باطل فالملزوم كذلك فظهر و
تحقق ان موضوع الحيثية مغاير لموضوع انه ليس ب
ولو بحسب الذهن فعلم ان كل موجود سلب عنه امر
وجودي فهو ليس بسيط الحقيقة بل ذاته مركبة من جهتين

حيثية هو بها وحيثية بها ما هو ليس كذا فتبصر كي لا تغفل فكل بسيط الحقيقة
هو كل الاشياء فاحتفظ بهذا ان كنت من اهله

المشعر السابع

في انه تعالى يعقل ذاته ويعقل الاشياء كلها من ذاته اما انه يعقل
ذاته فلانه بسيط الذات مجرد عن شوب كل نقص وامكان وعدم
وكل ما هو كذلك فذاته لذاته بلا حجاب والعلم ليس الا حضور
الوجود بلا غشاوة وكل ادراك فحصوله بضرب من التجريد عن
المادة وغواشيها لان المادة منبع العدم والغيبة اذ كل
جزء من الجسم فانه يغيب عن غيره من الاجزاء الآخر ويغيب عنه
الكل عن الكل فكل صورة هو اشد براءة من المادة فهي اصح
حضورا لذاتها ادناها المحسوسة في ذاتها ثم المتخيلة في
مراتبها ثم المعقولة واعلى المعقولات اقوى الموجودات
وهو واجب الوجود فذاته عاقل ذاته ومعقول لذاته باجل

اجزاء

باجل عقل وذاته مبدء لكل فيض وجود فبذاته يعقل جميع الاشياء
عقلا لا كثرة فيه اصلا ثم الذي لكل صورة ادراكية سواء كانت
معقولة او محسوسة فهي متحدة الوجود مع وجود مدركها ببرهان
فاتضح من عند الله وهو الذي لكل صورة ادراكية وليكن عقلية
فوجودها في نفسها ومعقوليتها ووجودها لعاقلها شيء
واحد بلا تغاير بمعنى انه لا يمكن لاحد ان يفرض للصورة عقلية
نحوا آخر من الوجود لم يكن هي بحسبه معقولة لذلك العاقل
والا لم يكن هي هي فاذا تقرر هذا فنقول لا يمكن ان يكون
تلك الصورة مباينة الوجود عن وجود عاقلها حتى يكون
لها وجود وللعاقل وجود آخر عرضت لها اضافة
المعقولية والعاقلية كما للاب والابن والملك و
المدينة وساير الامور المضافة التي عرضتها الاضافة

بعد وجود الذات والا لم يكن وجودها بعينه معقوليتها وقد
فرضناها كذلك هف فاذن لزم من ذلك ان الصورة المعقولة
في حد نفسها مع قطع النظر عما عداها هي معقولة فيكون
عاقلة والا يلزم امر محال لانا اذا نظرنا الى الصورة ا
لعقلية ولاحظناها وقطعنا النظر عن الجوهر العاقل لها
هي في تلك الملاحظة معقولة فلم يكن نحو وجودها بعينها معقوليتها
بل كانت معقولة بالقوة لا بالفعل والمقدر خلاف هذا وهو
ان وجودها بعينها بعينه معقوليتها وان كانت تلك
الملاحظة لاجل انها هي تكون مع قطع النظر الى ما سواها
معقولة فهي لا محالة في تلك الملاحظة عاقلة ايضا اذ المعقولية
لا تتصور حصولها بدون العاقلية كما هو شان المتضايفين
وحيث فرضنا وجودها مجردة عما سواها فيكون معقولة لذاتها

لذاتها ثم نقل الموضوع او قلنا ان ههنا ذات يعقل الاشياء المعقولة
لها ولزم من البرهان ان معقولاتها متحدة مع من يعقلها
وليس الا الذات فرضناه فظهر وتبين مما ذكرنا ان كل عاقل يجب
ان يكون متحدة الوجود مع معقوله وهو المطلوب وهذا البرهان
جار في سائر الادراكات الوهمية والخيالية والحسية
حتى ان الجوهر الحاس منا متحد مع الصورة المحسوسة له
بالذات كما ان ما خرج عن التصور كالسماء والارض
وغيرها في الماديات التي ليس وجودها وجودا ادراكيا
فتدبر واحسن اعمال رويتك فيه فانه صعب المنال
والله ولي الفضل والافضال **المشعر الثامن** في
ان الموجود بالحقيقة هو الواحد الحق تعالى وكل ما
سواه بما هو ماخوذ بنفسه هالك الا وجهه الكريم كما علمت
بنفسه

لأن الماهيات لا تأصل لها في الكون ولأن أثر الجاعل التام نفس وجوده
جاعل ولأن المجعول ليس إلا كونه من الوجود وإنه بنفسه مجعول لا بصفة
زائدة وإلا لكان المجعول تلك الصفة فالمجعول مجعول بالذات
بمعنى أن ذاته وكونه مجعولا شيء واحد من غير تغاير حيثية كما أن
الجاعل جاعل بالذات بالمعنى المذكور فإذا ثبت وتقرر ما ذكرناه
من كون العلة علة بذاتها والمعلول معلولا بذاته بالمعنى المذكور
فعلم مما تقرر أن العلية والمجعولية إنما يكون بين الموجودات
لا بين الماهيات لأنها أمور ذهنية منتزعة من أنحاء
الوجودات فثبت وتحقق أن المسمى بالمجعول ليس له هوية
مباينة للهوية العلية الموجدة إياه ولا يمكن للعقل أن
يشير إشارة حضورية إلى هوية منفصلة للهوية عن هوية
موجدة حتى يكون عنده هويتان مستقلتان في الإشارة

في الإشارة إحداهما مفيضة والأخرى مستفيضة نعم للعقل أن يتصور
ماهية المعلول شيئا غير العلة وقد علمت أن المعلول بالحقيقة
ليس ماهية المعلول بل وجوده فظهر أن وجود المعلول في حد نفسه
ناقص الهوية مرتبط الذات بموجده تتعلق الكون به فكل وجود
سواه الحق الواحد المطلق لمعات ذاته ووجوه من وجوهه
وأن لجميع الموجودات أصلا واحدا هو محقق الحقائق ومشيء
الأشياء ومذوت الذوات فهو الحقيقة والباقي شؤونه
وهو النور والباقي سطوعه وهو الأصل وما عداه ظهوراته
وتجلياته هو الأول والآخر والظاهر والباطن وفي الأدعية
المأثورة يا هو يا من هو يا من لا هو إلا هو يا من لا يعلم أين هو
إلا هو تنبيه إياك وأن تزل قدمك
من استماع هذه العبارات فتتوهم أن نسبة الممكنات إلى الله تعالى

بالحلول والاتحاد ونحوها هيهات ان هذه تقتضي الاثنينية في
اصل الوجود وعندما طلعت شمس الحقيقة وسطع نورها انفتح
في اقطار الممكنات المنبسط على هياكل الممكنات ظهر وانكشف
ان كل ما يقع عليه اسم الوجود ليس الا شأنا من شؤون الواحد
القيوم ولمعة من لمعات نور الانوار فما وضعناه اولا بحسب
النظر الجليل من ان في الوجود علة ومعلولا ادى بنا اخيرا
من جهة السلوك العلمي والنسك العقلي الى ان المسمى بالعلة
هو الاصل والمعلول شأن من شؤونه وطور من اطواره
ورجعت العلية والافاضة الى تطور المبدأ الاول باطواره
وتجليه بانواع ظهوراته فاستقم في هذا المقام الذي قد
زلت فيه الاقدام وكم من سفينة عقل غرقت في لجج هذا
المقام والله ولي الفضل والانعام المنهج الثاني في نبذ

باتحاد

في نبذ من احوال الصفات تعالى وفيه مشاعر المشعر الاول
في ان صفاته تعالى عين ذاته لا كما يقوله الاشاعرة اصحاب
ابي الحسن الاشعري من اثبات تعددها في الوجود ليلزم تعدد
القدماء تعالى عن ذلك علوا كبيرا ولا كما يقوله المعتزلة
وتبعهم الآخرون من اهل البحث والتدقيق من نفي مفهو
ماتها عنها واثبات آثارها وجعل الذات نائبة منابها
كما في اصل الوجود عند بعضهم كصاحب حواشي التجريد بل على
نحو يعلمه الراسخون من ان وجوده تعالى الذي هو عين
ذاته حقيقة هو بعينه مصداق صفاته الكمالية ومظهر
نعوته الجلالية والجمالية فهي على كثرتها وتعددها موجودة
بوجود واحد من غير لزوم كثرة وانفعال وقبول وفعل
فكما ان وجود الممكن عندنا موجود بالذات والماهية

موجودة بالعرض لعين هذا الوجود ولكونه مصداقاً لها
فلك الحكم بموجودية صفاته تعالى بوجود ذاته المقدسة
الا ان الواجب لا ماهية له المشعر الثاني في كيفية علمه
تعالى بكل شيء على قاعدة مشرقية اعلم ان للعلم حقيقة
كما ان للوجود حقيقة وكما ان حقيقة الوجود حقيقة
واحدة ومع وحدتها تتعلق بكل شيء فيجب ان
يكون وجوداً مطلقاً العدم عن كل شيء وهو وجود
كل شيء وتمامه وتمام الشيء اولى به من نفسه لان
الشيء يكون مع نفسه بالامكان ومع تمامه وموجبه
بالوجوب والوجوب آكد من الامكان فكذا علمه تعالى
يجب ان يكون حقيقة العلم وحقيقة العلم حقيقة
واحدة ومع وحدتها علم بكل شيء لا يغادر صغيرة

صغيرة ولا كبيرة الا احصيها اذ لو بقي شيء من الاشياء لم يكن
ذلك العلم متعلقاً به لم يكن صرف حقيقة العلم بل علماً بوجه
وجهلاً بوجه آخر وصرف حقيقة الشيء لا يمتزج بغيره
والا فلم يخرج جميعه من القوة الى الفعل وقد مر ان
علمه يرجع الى وجوده فكما ان وجوده لا يشوب
بعدم ونقص فكذلك علمه الذي هو حضور ذاته لا يشوب
بغيبة شيء من الاشياء كيف وهو محقق الحقائق
ومشيء الاشياء فذاته احق بالاشياء من الاشياء
بانفسها فحضور ذاته تعالى حضور كل شيء فما عندنا
من الحقائق المتأصلة التي تنزل هذه الاشياء منزلة
الاشباح والاظلال المشعر الثالث في الاشارة
الى سائر صفاته الكمالية القاعدة المذكورة في عموم

تعلق علمه بالاشياء مطردة في ساير صفاته فقدرته مع وحدتها
يجب لان يكون قدرة على كل شيء لان قدرته حقيقة القدرة
فلو لم يكن متعلقة بجميع الاشياء لكان قدرة على الجابر شيء
دون شيء آخر فلم يكن قدرته صرف حقيقة القدرة
وكذا الكلام في ارادته وحيواته وسمعه وبصره وساير
صفاته الكمالية بجميع الاشياء من مراتب قدرته وارادته
وحيواته وغيرذالك ومما استصعب عليه لثن علمه مثلا
مع وحدته علم بكل شيء وكذا قدرته مع وحدتها
متعلقة بكل شيء فذالك لظنه ان وحدته نعو وحدة
صفاته الذاتية وحدة عددية وانه تعو واحد بالعدد
وليس الامر كذلك بل هذه ضرب آخر من الوحدة غير
العددية والنوعية والجنسية والاتصالية وغيرها

وغيرها لا يعرفها الا الراسخون في العلم المشعر الوابع
في الاشارة الى كلامه وكتابه كلامه ليس كما قالته الاشاعرة
من انه صفة نفسية هي معنى قائمة بذاته لكن التي لكونه
تعو محلا لغيره وليس ايضا عبارة عن خلق اصوات وحروف
والة والا لكان كل كلام كلام الله وليس امره وقوله تعالى
على كل كائن لما قال الله تبارك وتعالى انما امره اذا اراد
شيئا ان يقول له كن فيكون بل هو عبارة عن انشاء
كلمات تامات وانزال آيات محكمات وآخر متشابهات
في كسوة الالفاظ وعبارات قال وكلمته القاها الى مريم وروح
منه وفي الحديث اعوذ بكلمات الله التامات كلها من شر
ما خلق والكلام النازل من عند الله هو كلام وكتاب
من وجهين والكلام لكونه في عالم الامر غير الكتاب لكونه

في عالم الخلق والمتكلم من قام به الكلام قيام الموجود بالموجد
والكاتب من اوجد الكلام يعني الكتاب ولكل منهما منازل
ومراتب وكل متكلم كاتب بوجه وكل كاتب متكلم بوجه ومثاله
في ان هذا ان الانسان اذا تكلم بكلام فقد صدر
عن نفسه في لوح صدره ومخارج حروفه صور واشكال
حرفية فنفسه من اوجد الكلام فيكون كاتبا بقلم
قدرته في الواح قدره ومنازل صوته ومجاري نفسه بفتح
الفاء وشخصيته الجسماني محل قام به الكلام فيكون متكلما
فاجعل ذلك معيارا لما فوقه والكلام قرآن وفرقان
باعتبارين والكلام لكونه في عالم الامر منزلته الصدور
ولا يدركه الا اولوا الالباب بل هو آيات بينات
في صدور الذين اوتوا العلم وما يعقلها الا العالمون

